Bibliothecæ Domus Romanæ Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum.

36
24 D
19

36.24 D 19

RAGIONAMENTI

DI MONS. GALEAZZO FLORIMONTE,

VESCOVO DI SESSA,

SOPRA L'ETHICA D'ARISTOTILE,

AL SIGNOR ALFONSO CAMBI IMPORTVNI,

GENTILHVOMO FIORENTINO.

Ne quali non solo s'è ridotto al suo luogo il quarto libro, che nelle altre impressioni, per difetto di chi prima senza saputa dell' autore gli stampò, è ito per secondo, ma ui s'è aggiunto il secondo, & il terzo infino ad hora non piu stampati.

RIVEDVTI, ET CORRETTI DAL PROPRIO AVTORE, & di nuouo con somma diligenza ristampati, & mandati in luce.

COL PRIVILEGIO.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

In Venetia, Appresso Domenico Nicolini.
M D LXVII.

In Venetia, Appresso Domenico Nicolini.
M D L X V I I.

GALEAZZO FLORIMONTE
VESCOVO DI SESSA,

AL SIGNOR ALFONSO
CAMBI IMPORTVNI,

GENTILHVOMO FIORENTINO.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

VEGGENDO io Signor Alfonso honorando infin dalla mia giouentù molti Principi, & altre persone nobili, quasi indifferentemente menarne senza lettere la uita loro, & senza ornamento alcuno di lodeuoli costumi; & di cio dolendomi insieme; hebbi sempre questo pensiero, che quando essi si fossero dilettati di leggere, & d'intendere quello, che ci lasciò scritto Aristotile ne suoi libri dell'Ethica, si sarebbe potuto ageuolmente destare ne gli animi loro l'amore delle belle uirtù, & il desiderio dell'acquistarle. Considerando poi, che la maniera del parlare di quel filosofo non è atta ad esser intesa da gli huomini idioti, & che perciò sarebbe stato bisogno spianarlo talmente nella lingua nostra, che ogni persona, per semplice che fosse, n'hauesse potuto hauer notitia; & non conoscendo in me, nè stile, nè dottrina,

onde s' haueſſe cosi bella impreſa potuto recare a fine; ne uiſſi gran tempo anſio, & di mala uoglia. Finalmente comunicato questo mio desiderio con quello non men santo, che dotto, benche dottiſſimo Cardinal Contarino, colquale io famigliarmente uiueua; & ueduto, che non solamente il lodaua, ma mi confortò molto a prendere queſta fatica; all' ultimo mi diſpoſi di tentare, & uedere quanto poteſſe una acceſa uolontà accompagnata da qualche diligenza: & per meglio facilitar la materia da se difficile, ricordandomi, per eſſerui ſtato preſente, de ragionamenti, che ſopra cio hebbe M. Agoſtino Nifo, mio Maeſtro, che per amor della patria comunemente era chiamato il Seſſa, celebratiſſimo filoſofo de noſtri tempi, & che io crederei piu toſto ſcemargli, che accreſcergli lode ragionandone; ricordandomi dico de ragionamenti, che egli hebbe dintorno all' Ethica col Signor Ferrante Sanſeuerino, Principe di Salerno, colquale egli ſolea buona parte del tempo famigliarmente uiuere, & ſouente di ſimili coſe ragionare; mi deliberai di ſcriuergli piu ſomigliantemente al uero, che per me foſſe ſtato poſſibile. Ma appena haueua io dato qualche poco di forma a tai ragionamenti, laſciandogli a guiſa d' Orſacchini nuouamente nati, che il primo, & il quarto mi furono portati ſtampati auanti: di che io non poco mi dolſi, ueggendo il quarto poſto per ſecondo, & il libro uſcito imperfetto, & manco di molte coſe, che io haueua animo di douerui aggiugnere. Alche penſando douere in parte rimediare in queſta così graue età, & dalle molte cure del mio Veſcouado oppreſſo; ho fret-

tolo-

toloſamente riconoſciuto il libro, & accommodatolo il meglio che ho potuto: riponendo i ragionamenti ſecondo l'ordine loro, & l'ho toſto mandato alle ſtampe. Non già perche io ſperi qualche gran lode d'un'opera così priua d'ogni ornamento, come queſta, (alla quale, ſe io haueſſi ſaputo, che il Signor Aleſſandro Piccolomini, o il Figliucci, o alcun'altro gentile ſpirito haueſſero queſta medeſima materia trattato nella lingua noſtra, non haurei poſto mano: eſſendo certo, che eſſi co loro delicati ingegni, & ben terſi ſtili harebbono a quel mio così ardente deſiderio ſodisfatto) ma perche non mi ſofferiua l'animo di uederla andare così lacera, & manca per le botteghe. Et ſe pur fia chi uoglia per cio ambitioſo chiamarmi, cederò, per non far bugiardo quello eloquentiſſimo ſanto, che diſſe, che d'hipocriſia, & d'ambitione mai non fu libero alcuno. Et il diuiniſsimo Gregorio nell'ultimo capo de ſuoi Morali molto modeſtamente ſe ne ſcuſa. Ben potria forſe con più apparente ragione riprendermi chi diceſſe, che nè a queſta età decrepita, nè alla profeſſion di Veſcouo conueniua dare opera a ſtudij profani. Ma il gran Baſilio da così fatta riprenſio ne mi libera: dicendo, che i precetti morali, che ne libri de Gentili ſi leggono, diſpongon l'animo del Chriſtiano a diuini: non altrimenti che il guado diſpone il panno a riceuere il colore dello ſcarlato. Ilche conferma con lo eſſempio di Mosè: ilquale eſſercitato prima nelle ſcienze de gli Egittij, diuenne poi capace della contemplatione del grande Iddio. Il medeſimo dice di Daniele, che hauendo appreſo in Babilonia la

ſapienza

sapienza de Caldei, fu poi capace de inisterii diuini. E quelche fu per eccellenza chiamato il Theologo, nell' oratione, che gli fa della uita di Basilio, uitupera agramente quelli, che prohibiscono a Christiani il leggere i libri de filosofi, & de gli oratori Gentili. Ma per mostrar meglio la mia ambitione, non contento delle giuste già narrate difese, ho uoluto Signor Cambi mio, armar questo libro della protettione, & dell'autorità di V. S. mandandolo fuori sotto il suo honorato nome. Peroche son certo, che come gentilhuomo letterato, & uirtuoso, & amator del ben publico, non solamente il leggerà, & con l' essortation sua il farà leggere a molti, ma con la sua dolce protettione il difenderà da curiosi riprenditori: di maniera, che alcuni spiaceuoli errori, che nel libro facilmente essere potrebbono, parranno gratiosi nei a corteśi lettori, per uirtù del nome, & dell' autorità di V. S. alla quale desidero ogni felicità.

A xij d' Agosto. M D LXIII. Di Sessa.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

DE RAGIONAMENTI

DI MONS. GALEAZZO FLORIMONTE.

VESCOVO DI SESSA,

Sopra l'Ethica d'Aristotile,

AL SIGNOR ALFONSO

CAMBI IMPORTVNI,

LIBRO PRIMO.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

TORNANDO, Signor Alfonso carissimo, nel mese di Giugno da Salerno, & passando per Napoli, m'incontrai nel Signor Ferrante Brancatio, & nel Signor Giouan Thomaso Minadois, miei antichi hospiti. Et non sì tosto m'hebbe raffigurato il Brancatio, che cominciò dalla lunga. Ah mancator di fede, perche non ue ne siete uoi andato diritto a smontare a casa, come nel passare a Salerno mi prometteste? Perche io uoglio, risposi, andar questa sera ad Auersa, per poter giunger domani a Sessa. In buona fe, risposero amendue, che egli non ui uerrà fatto, come pensate: & bisogna che uoi restiate qui con noi questa sera, & forse anche domani: percioche uogliamo, che uoi ci narriate tutto il ragionamento, che ha il Sessa hauuto questi giorni col Principe di Salerno: nel quale intendiamo, che egli con miracolosa maniera ha dichiarato tutti quattro i pri-

mi libri dell'Ethica d'Aristotile. Et dietro alle parole furono sì uiolenti, che messomi in mezzo a guisa di prigionere, mi menarono a casa del Brancatio. Oue smontato, & rinfrescato alquanto, me n'andai in sala, la doue essi m'aspettauano, & quiui posti a sedere, doppo l'hauer ragionato alquanto de gli amici, Non perdiamo piu tempo, disse il Minadois: mentre s'apparecchia la cena, (che già erano sonate le uentidue) ditene l'origine di sì degno ragionamento. L'origine, risposi io, fu questo. Che ritrouandosi un giorno il Principe col Sessa, col Sig. Antonio di Ruggiero, & con alcuni altri gentilhuomini, disse. Già sai M. Agostino, che trouandomi hier mattina in Napoli con molti gentilhuomini, fu chi narrò un caso d'uno, che era stato ammazzato il giorno auanti: & dicea, che non potendo la corte ritrouare il malfattore, haueua fatto prendere un calzettaio, che era infamato d' adulterio con la moglie del morto. Et fattolo uenire la mattina seguente dinanzi al ferito, il sangue delle ferite del morto, che pareua prima agghiacciato, cominciò tosto a bollire: per lo quale inditio posto colui alla corda, confessò esso hauerlo ammazzato per sodisfare alle uoglie di quella maluagia donna. Questo caso diede materia d' una lunga contesa tra quei gentilhuomini, che u' erano presenti, cercando della cagione di così strano accidente. Et doppo molte parole, essendo da un di que gentilhuomini fatta instantia al Principe, perche ne dicesse il parer suo; Mi marauiglio forte di te, diss' egli, che sapendo, che io mai non istudiai filosofia, mi dimandi d' una tal cosa. Anzi di cio mi marauiglio io molto, replicò colui, che hauendo V. Eccell. tanto tempo praticato familiarmente col Sessa, non sappia render conto di qual si uoglia marauigliosa opera di natura. Quiui il Sessa con quella sua libertà, che & la natura sua, & l' humanità del Principe gli concede, (che già sapete bene quanto quel Signor l' ama & honora: che certo se per mille altri generosi suoi fatti non mostrasse al mondo la uirtù, & ualor suo; l' amor & riuerenza, che por-

ta a M. Agostino, basterebbe à farlo stimar quel dignissimo Principe, che egli è) interponendosi disse. Ben dice questo gentilhuomo il uero: & questa ignoranza non nasce da altro, che da un comune errore di tutti i Principi. percioche io non chiamerei ignorante uno, che non sapesse, (concioſia che tutti nasciamo ignoranti) ma darei propriamente tal nome a chi non uuole imparare: & a quelli massimamente, che con poca, o nulla fatica, & con piacere potrebbon farlo, come sono comunemente tutti i Signori grandi: i quali parlando una sola hora del giorno con un ualente huomo, in poco tempo, senza ueder mai libro, saprebbono cio che colui si hauesse con lungo studio imparato: non altrimenti che si nudriscono i fanciulli del cibo, che prendono dalla bocca delle lor balie. Ma il male è, che molti Signori sono, che si tengono i letterati appresso, à guisa di statue, per farne bella la casa, come cercò di fare Dionisio di Platone. Si che mi pare, che quel gentil huomo ui parlasse da uero amico. Adunque ui pare, rispose il Principe, che io debbia, & possa imparare filosofia con tutti questi carichi, & cure, che in questa età mi conuiene hauere? Signor sì, che mi pare, rispose il Sessa: percioche a uoi non manca ingegno, nè commodità alcuna di maestri, nè di tempo: hora massimamente, che per la gratia di Dio, & per la prudentia del nostro Imperatore ci godiamo questa pace così tranquilla, che non siete astretto d'andare alla guerra. Et spesse fiate m'è caduto nell'animo di dirloui: ma un certo rispetto piu tosto mondano, che ragioneuole m'ha tenuto. Et cio è, per non parer di uoler porre in riputatione la mia mercantia. Come si puo imparare filosofia, disse allhora il Principe, senza logica, & senza gramatica? Senza gramatica, & senza logica si puo imparare ogni scienza, rispose il Sessa, ma non già senza desiderio. La gramatica non serue ad altro che a potere intendere la lingua. Et se il maestro ui parlerà in questa nostra lingua uolgare, a che ui seruirà piu la gramatica, nè la lingua latina, o greca? La logica serue

al disputare, per ritrouar la uerità. Onde se alcuno uuole solamente intendere la uerità, ritrouata da gli huomini dotti, non accade imparare piu logica. Habbiate pur desiderio di sapere, & maestro che ui sappia insegnare, che imparerete certissimo quanta filosofia scrisse mai Aristotile. Il desiderio, riprese il Principe, lo mi hauete uoi così acceso, che non lo estinguerebbe il guadagno d'un regno. Vn maestro miglior di uoi, so che l'Imperatore istesso tra i suoi tanti regni ritrouare non potrebbe. Se uoi hora uolesse pigliare questa impresa, io stimerei molto maggior uentura questa, che l'esser nato figliuolo di chi sono, & Principe di Salerno: di che quanto piu posso strettamente ui priego. Non accade, rispose il Sessa, che di questo V. Eccell. mi prieghi: percioche all'obligo, che io sento uerso l'amor grande, che ella m'ha sempre mostro, & al desiderio mio di mostrarmele grato, la fortuna sua, & la mia non mi potrebbon porgere miglior modo di sodisfare in qualche parte, che questo. Deliberisi pur ella di uoler intendere: che io per me sono prontissimo a comunicarle quel poco, o molto che io ne sappia, se possibil fosse, in un'hora. Et io sono tanto deliberato, disse il Principe, che per non perder piu tempo, ui priego, che cominciate hor hora. Et prima uorrei che mi diceste, che cosa è questa tanto nominata filosofia. Percioche intendo, rispose il Sessa, guidar V. Ecccell. per uie piane, & ispedite, secondo la mente d'Aristotile, & di Platone, & con gli essempi piu tosto che altrimenti, penso d'hauere a sodisfarle; dico, che anticamente quelli, che si dauano ad inuestigare i principij, & le cagioni delle cose della natura, si faceuano chiamare sapienti, & quelle arti, & discipline chiamauano sapienza: & durò questo infino a Pithagora, ilquale, parendogli questo nome troppo superbo, il mitigò: chiamandoli amatori di sapienza, & la sapienza istessa chiamò filosofia: cioè, amor di sapienza. Onde di lui il Petrarca disse,

Pitha-

Pithagora, che primo humilemente,
Philoſophia chiamò per nome degno.

Ilqual nome piacque tanto al mondo, che anchora ci reſta. Intendo ben' hora, diſſe il Principe, che importa queſto nome, ma non per queſto ſo io anchora, che coſa ſi faccia queſta filoſofia. Vi potrei dire, riſpoſe il Seſſa, che la filoſofia inſegna all'huomo tutte le coſe del mondo, gli fa conoſcere le coſe humane & le diuine, inſegnandogli d'indirizzare l'humane alle diuine. Potrei anchor dire, che la filoſofia è quella, per la quale, chi la ſa, è differente da gli altri, come l'huomo ſano dall'infermo, per non dire, come l'huomo uero dal dipinto, o come il uiuo dal morto. Potrei daruene un'altra difinitione molto piu alta, & honoreuole, detta da Platone: & cioè, che la filoſofia è quella, per la quale l'huomo ſi fa ſimile al ſommo Dio. Ma mi piace di diruene un'altro degno effetto: & cio è, che la filoſofia è una ſcienza, la quale inſegna all'huomo di conoſcere ſe ſteſſo. Quelle prime, diſſe il Principe, hanno piu del marauiglioſo, ma queſta ultima promette poca coſa: percioche chi è colui, che non conoſca ſe ſteſſo ſenza lettere, non che ſenza filoſofia? Et io, Signore, riſpoſe il Seſſa, penſo che queſta notitia ſia di tanta importanza, & sì rara ne gli huomini, che l'oppoſito ſuo, che è il non conoſcere ſe ſteſſo, ſia cagione di tutti i mali del mondo. Et cominciando dalla ſuperbia, la quale è madre di tutti i uitij, ella non ſi ſarebbe ritrouata mai nè in cielo, nè in terra, ſe gli angeli, & gli huomini haueſſero ben conoſciuto ſe ſteſsi: percioche non hauerebbe mai Lucifero penſato d'haucre, per ſua propria uirtù, quella eccellenza, ſopra tutte le altre creature; ſe haueſſe inteſo la imperfettione della natura ſua. Nè hauerebbe la prima noſtra madre così di leggiero creduto alle falſe promeſſe del tentatore; ſe ella haueſſe bene la natura ſua conoſciuta. ilche fu poi cagione uniuerſale di tutti gli humani difetti. L'auaritia poi, che è radice di quaſi tutti i uituperij, & quaſi di tutti i danni delle genti,

donde

donde crediamo noi che proceda, se non da questo non conoscere se stesso? percioche se l'huomo se stesso conoscesse, conoscerebbe anchora i suoi ueri bisogni: & cosi non attenderebbe con tanto studio ad acquistare quello, che all'esser suo non appartiene: & non terrebbe così poco conto di quello, che propriamente è a se necessario. Dell'ambitione non accade parlare altrimenti: percioche essendo ella (come si dice) figliuola della superbia, senza dubbio dalla ignoranza di se stesso procede. perche nessuno cercheria mai quello honore, del quale si conosce indegno: & niuno si porrebbe mai ad impresa alcuna, se conoscendo la sua imperfettione, uedesse non poter con suo honore, uenirne a capo. Et a questa guisa potrei discorrere per tutti i uitij: ma per non tenerui piu a tedio, questo basti: se ui pare, che io dica il uero. E mi pare, disse il Principe, che diciate il uero stesso: ma per maggior mia sodisfattione, uorrei che mi diceste, quali sieno questi proprij bisogni, & come la gente non conosca quello che le conuiene. Se l'huomo, rispose il Sessa, fosse una semplice sostanza, facilmente ue n'accorgereste: ma perche egli è composto di diuerse nature, non potete nè uoi, nè altri comprenderlo così tosto. Et se uolete, che io mi stenda alquanto in dichiararloui, non ne resterete perauentura mal sodisfatto. Di gratia, rispose il Principe: & questa sarà una delle cose di filosofia, ch'om' hauerete ad insegnare, & forse la piu importante. Signore, incominciò il Sessa, l'huomo, come uedete, è composto d'anima, & di corpo: & queste due parti sono giunte insieme, come il nocchiero con la naue, & come la mano col martello, & generalmente parlando, come l'artefice con l'istrumento: benche l'artefice dia all'istrumento l'uso solo, & non l'essere, come fa l'anima al corpo. Da questa prima notitia trahe l'huomo una non picciola utilità: cioè, che come il nocchiero non cerca di conseruare la naue per altro, che per la salute propria di se medesimo; così l'huomo, che conosce se stesso, sapendo che esso è

princi-

principalmente l'anima sua, & che il corpo non è altro, che uno istrumento datogli da Dio, per lo quale possa essercitare le sue potentie, non attenderà mai alla cura del corpo, se non quanto conoscerà essere necessario alla salute, & al ben essere suo, cioè, dell'anima; non altramente, che il sauio padrone attende a gouernare il suo seruo, accioche possa seruirsi di lui ne suoi necessarij, & honoreuoli affari. Di questa opinione mostrò d'essere Platone, quando uedendo un giouane, che con troppo studio attendeua a curarsi l'unghie delle mani, gli disse. O giouane, quando resterai tu di curare cotesto tuo sepolcro? intendendo del corpo: ilquale da Mercurio Trismegisto fu similmente chiamato cadauero uiuente, & sepolcro portabile. Ma Socrate piu uagamente mostrò questo istesso, quando douendo torre il ueleno per comandamento de gl'ingiusti magistrati della sua patria, dimandato da suoi, come, & doue uoleua essere sepolto; Il fatto sta, rispose, se uoi potrete prendermi. Ilche uolendo meglio poi dichiarar loro, disse. Socrate non sepellirete uoi già, ma del corpo di Socrate farete quello, che piu ui piacerà: mostrando apertamente, che l'huomo sia l'anima, & che il corpo non sia altro, che uno istrumento, come s'è detto. Et però, come sarebbe da ridersi d'uno artefice, ilquale essendo inesperto, & rozzo nell'arte sua, attendesse sempre a polire il suo istrumento, & di se non pensasse piu auanti mai; così non da ridere, ma da piangere sarebbe la miseria di colui, che hauendo l'anima rugginosa, per la ignoranza, & macchiata di uitij, non curandosi mai di polirla, attendesse sempre solo a fare il corpo piu bello. Ilche si uede usarsi spesso tra noi: percioche con l'anima giudichiamo i bisogni del corpo, ma col corpo non possiamo mai giudicare quelli dell'anima. Bisognerebbe adunque ritrouar modo di uedersi, per giudicare, & rimediare a i proprij, & necessarij bisogni. Non uoglio entrare a dichiararui un'altra grande utilità, che nasce dal conoscere se stesso: cioè, che par-

participando l'huomo di tutte le cose del mondo & celesti, & elementari (onde uien detto microcosmo, cioè, mondo picciolo) chi se stesso conoscesse, conoscerebbe tutto il mondo: perche sarei troppo lungo. ma uoglio dire un'altra cosa piu breue, & piu facile ad intendere, ma piu difficile a credere: cioè, che se l'huomo conoscesse se stesso, si ameria, & non si farebbe mai male, com' hora si fa, quasi a se stesso nimico, Come puo esser questo, disse allhora il Principe, che l'huomo habbia in odio se stesso: concioscia cosa che l'amare se stesso sia cosa naturalissima, per quello che continouamente si uede in tutti gli animali, non che ne gli huomini? Signore, rispose il Sessa, se l'huomo, come ho detto, fosse una semplice sostanza; sarebbe necessario, che conoscesse, & amasse se stesso: ma egli non solamente è composto di due nature diuerse, come è detto; ma essa anima anchora ha le parti sue, non già integrali, come ha questo arbore, & questo pomo, ma come i filosofi dicono, potentiali: per lequali fa, che l'huomo si nudrisce, & cresce, & genera, & sente, & desidera, & si muoue, & intende. donde i Platonici presero occasione di nominare tre anime: anzi Platone istesso diuise l'anima humana in tre parti, a guisa d'una città ben gouernata: nella quale una parte è assegnata alla plebe, dedita agli essercitij appartenenti al uiuere. L'altra a gli armati, che hanno a guardare la città dalle ingiurie: & sono ministri della giustitia. La terza è quella del Principe, o de magistrati: laquale ha da comandare le cose giuste & honeste nella città. Queste tre parti, dice Platone, si rappresentano nell'anima humana. La prima, che si somiglia alla plebe, è data a gli appetiti del senso, & chiamasi concupiscibile. L'altra, che si somiglia alle genti d'arme, o a ministri di giustitia, per laquale l'huomo scaccia da se le cose nociue; è chiamata irascibile. La terza, che somiglia al Principe, & a magistrati, & per cui si conosce il uero dal falso, & l'honesto dal dishonesto, & che comanda le cose giuste, & prohibisce le ingiuste; si chiama rationale.

le. Ora per ben conoscere noi stessi, non basta sapere, che noi siamo l'anima nostra, & che quella si serua del corpo, come fa il fabbro del martello; ma bisogna ancho credere, che di quelle tre parti dell'anima, la rationale sia sola quella, che fa l'huomo: & che è ueramente huomo; ilche uoi meglio intenderete con l'essempio. La città uostra di Salerno è composta di quelle tre parti già dette, plebe, soldati, consiglio: & nondimeno Salerno non è altro ueramente, che la Eccell. Vostra col consiglio. Et che cio sia uero, quando si dice, che Salerno habbia fatto la tal cosa; non s'intende, che le mura, o la plebe, o i soldati di Salerno l'habbian fatta, ma che l'habbia fatta V. Eccell. col consiglio. Onde si puo conchiudere, che ciascuna cosa composta di piu parti, essa so la sia la piu nobile, & principale di quelle. Et però essendo la mente, o intelletto, o parte rationale, che dir uogliamo, la principal parte dell'huomo; ogni uolta che si nomina l'huomo, dobbiamo la sua mente, & parte rationale intendere. Et che cio sia uero, dice Aristotile. Non diciamo mai, che l'huomo habbia fatta una cosa, se non la fa per elettione, & per libera uolontà mossa dalla ragione: che se la fa per forza, o per ignoranza, o uinto da souerchia passione, & senza consideratione; non si da la colpa, o la lode a lui. L'huomo adunque è quella parte dell'anima, alla quale s'attribuisce la sua propria operatione, che si fa sempre per elettione. Chi adunque uorrà amare se stesso, gli conuerrà questa parte di se amare: & perche amare non è altro, che uolere il bene della cosa amata; & il bene della parte rationale non è altro, che la giustitia, & l'honestà; colui, che ama se stesso, uorrà sempre l'honestà, & la giustitia per se. Et perche la parte sensitiua da principio è naturalmente contraria alla rationale, come è il fanciullo al pedagogo; colui, che attende ad ubidire al senso, lasciando la ragione, è nemico di se stesso: & per questo io ui diceua, che chi non si conosce, comunemente odia, & non ama se stesso. Parui hora Signore, poco frut-

tō quello, che la filosofia ci dona: insegnando all' huomo di amare se stesso? Grande per certo mi pare, rispose il Principe: ma come è, che sempre ho udito dire, & forse anchor letto, che la maggior cagione de gl' errori humani, sia l' amore di se stesso? Dal non conoscere, piu tosto che dall' amare se stesso, nascono gli errori, rispose il Sessa: perciochè quello, che non si conosce, non si puo amare: & benche la natura producesse la parte sensitiua, come serua, & ancilla della rationale; nondimeno perche dal nascimento dell' huomo ella è la prima a gouernare, crescendo insieme col corpo, uiene con le sue molte lusinghe ad occupare il luogo della rationale sua padrona, doue manca la disciplina, & la creanza buona. Et quinci nasce, che chi attende ad ubidire al senso, & dassi in preda alle passioni dell' appetito sensitiuo, uolgarmente si dice, amare se stesso. Ma la uerità sta (come s' è detto) altramente. Si crede la gente, che sodisfacendo a i desiderij nati dal senso, & all' appetito sensitiuo, ami se stesso: & non s' accorge, che quante fiate fa questo, tante fiate porge l' arme al nemico suo. La doue all'incontro colui, che segue la ragione contra l' appetito sensitiuo, ama ueramente se stesso: perche uuole il bene, anzi il migliore per se. Et in questo modo Marco Regolo amò se stesso, quando ritornò al crudel nimico, per seruar la fede promessagli. Amaua anchor se stesso Antiocho figliuolo di Seleuco, quando si lasciaua consumare dall' amore della matrigna, & n' andaua alla morte, per non mancare all' honor suo. In questo modo amò la patria sua Aristide, quando disse a gli Athenieſi, che il consiglio, che haueua lor dato Themistocle, di brusciare secretamente l' armata de Lacedemoni; era utile, ma non honoreuole: & uolle, che la città sua piu tosto combattesse con pericolo, che si facesse signora de Lacedemoni con uituperio. Et finalmente Signor mio, chiunque ama se stesso, uuole a se stesso bene: & quanto piu s' ama, tanto migliore, & piu gran bene si uuole. Et perche nessuno de beni temporali,

& mon-

& mondani è, che s' agguagli all' honore; un' animo generoso sempre antiporrà l' honore alla roba, alla potentia, & a tutto il mondo insieme. Et Aristotile dice, che colui, che ama se stesso, antiporrà sempre i diletti, e i piaceri honesti a i dishonesti: & sarà piu contento di uiuere un' anno solo di uita honesta, che cento, o mille di uita ingiuriosa, & dishonesta. Dice anchora, (& puosi ageuolmente credere) che questi amatori di se stessi, sono commodissimi a gli amici; & si puo con esso loro uiuere allegramente, & senza contesa alcuna: percioche amandosi, come ho detto, uorranno sempre il meglio per se: cioè, la giustitia, la modestia, & tutte le uirtù morali: lequali possedendole essi, non si uengono a torre altrui, come si fa della roba, delle dignità, & de gli honori temporali: & conseguentemente non saranno mai ad alcuno noiosi nè graui. Io non so Signore, se a uoi pare bel frutto questo, che ci dona la filosofia. Parmi bellissimo, rispose il Principe: & sonomi tanto acceso dell' amor di lei, che mi pare ogni hora un' anno che io cominci ad impararla. Et io, disse il Sessa, sono prontissimo ad insegnarlaui: & ui darò pure hor hora principio. ma perche dice Platone (& cosi uengo à porui in maggior gratia i filosofi) in una dell' epistole sue queste parole, *Omnibus in rebus & dicendis, & cogitandis, principium semper à dijs est faciendum*. Non accade, che io lo dica a V. Eccell. per uolgare: peroche ella l'intende: se bene, per sua modestia, dice, che non sa gramatica. Questo è un parlar tanto chiaro, disse il Principe, che pochissima gramatica basta ad intenderlo: ma non habbiate questa credenza di me: parlatemi pure per uolgare uostro Sessano: & trattatemi da ignorante, come io sono, non già per uolontà. Et ueramente questo precetto di Platone è bellissimo & santissimo: & se non per altro, per questo solo meriterebbe esser chiamato, per sopranome, diuino. Seguitiamo adunque, disse il Sessa, il consiglio di questo diuino filosofo: & con una breuissima, & efficacissima oratione di S. Agostino

preghiamo il Signor Dio in questo modo. *Deus semper idem, nouerim te, nouerim me. amen.* Breuissima per certo è questa oratione, disse il Principe: ma la uorrei meglio intendere. Signore, rispose il Sella, questa orationetta abbraccia tutta la perfettion dell' huomo: peroche colui, che conosce Iddio, & conosce se stesso, come ella priega, si puo dir beato: & così uengo a fauorir quel mio discorso del conoscere se stesso. Vegniamo hora al proposito nostro. La filosofia, Signore, ha tra l' altre sue due gran parti. L' una è chiamata naturale, l' altra morale. La naturale tratta delle cose, che si generano, & corrompono nel mondo, & delle loro comuni proprietà: de cieli, delle stelle, & de loro mouimenti: de gli elementi, & delle loro proprietà: & come si fa la generatione, & la corruttione delle cose generabili, & corruttibili: & delle cose, che si generano nell' aere: come sono la pioggia, i uenti, la neue, i folgori, i terremoti, la grandine, le comete, & simili cose. Mostra etiandio, che cosa sia anima, & di quante sorti d' anime si ritruouino, & le loro operationi: & tratta parimente della natura de gli animali terrestri, & aquatici, & delle loro proprietà, & come si generano, & come sono composti: & dell' herbe, delle piante, delle miniere, de metalli, & delle pietre infino alle uiscere della terra, & del mare: & ua discorrendo per tutte le cose del mondo, che sono a qual si uoglia maniera di mutatione soggette. Monta poi sopra i cieli, & ua inuestigando delle loro anime, o intelligenze, o angeli, o motori, che uogliamo dire: mostrando che cosa sieno, quanti sieno, & quali, & la loro propria operatione, infin che giunge ancho al Signore Iddio. Et quanto l' intelletto humano puo capire, ua inuestigando, che cosa egli sia, & quel che faccia: & mostra con uiue ragioni, come egli è una simplicissima sustanza d' infinita potenza, & eterno, & solo, & primo motore di tutti i cieli, & gouernatore di tutto l' uniuerso. Questa è quella natural filosofia, laquale Aristotile scrisse tanto miracolosamente,

mente, che mai huomo guidato da sensi, ha potuto nè aggiungere, nè scemare, nè mutare di quello, che egli n' ha scritto. L' altra parte è chiamata filosofia morale, che insegna a far l' huomo buono: & mostra a Principi, o a Magistrati, come possano fare il regno, & la città loro felice: & al padre di famiglia come habbia a gouernare la casa sua. La prima filosofia fa l' huomo dotto, quest' altra lo fa buono: ueda hora V. Eccell. da quale uuole che io cominci. L' una & l' altra mi pare marauigliosa, rispose il Principe: & parmi di uedere così dalla lunga, che sia uero quello, che diceste, che quella differentia sia tra colui, che sa queste scienze, & colui, che non le sa, che è tra l' huomo uiuo, & l' huomo morto: & se io potessi, le uorrei sapere amendue: ma a me pare, che sia piu necessaria questa seconda: perche mi pare, che si possa essere & dotto, & uitioso, & cattiuo insieme, come n' ho sentiti nominare alcuni: ma non credo, che la bontà possa co uitij stare. Et che mi giouerebbe il sapere, che cosa sia stella, & che sia quel che muoue i cieli, & come si faccia l' arco celeste; se io poi hauessi l' animo pieno d' auaritia, d' ingiustitia, & d' altri uitij, che mi facessero odioso a Dio, alla gente, & a me stesso? Però ui priego, che incominciate da questa (secondo me) uera filosofia: & perche la strada mi pare assai lunga, & peraiuuentura sassosa, & erta; & io sono occupato in tante altre cure, come sapete; ui priego, che facciate in modo, che la uostra diligenza ricompensi la non molta commodità mia, & anchora la tardità dello 'ngegno. Pare, rispose il Sessa, che V. Eccell. habbia letto Senofonte: il quale dice, che si trouò presente, quando Socrate ragionaua questo istesso di queste due filosofie, & lo confermaua, dicendo, che, se dapoi che l' huomo ha con tanto studio appreso, che cosa sia cielo, & stelle, & come si faccia la pioggia, e i uenti, sapesse fare & le stelle, e i uenti; bene sarebbe affaticarsi per queste nobilissime scienze: ma non se ne guadagnando altro che il sapere, non pare, dic' egli, che ui si debbia perdere il tempo.

tempo. Et soggiugne poi, che se l' huomo impara che cosa sia giustitia, puo farsi giusto: & se sa che cosa sia liberalità, puo diuentar liberale: (& a questa guisa discorre per tutte le uirtu morali) & se con questa scienza puo essere utile a se, & alla patria sua, (il che non puo con quell' altra fare) qui dee uolgere tutto il suo studio, & qui tutto il suo intento. La onde ben diceua Aristotile, che Socrate trasse la filosofia dal cielo, & misela nelle città. Pure se noi ragionassimo lungamente di queste cose, ui mostrerei, che Socrate non hauea tanta ragione contra la filosofia naturale, quanta si credeua. E' ben uero, che V. Eccell. ha gran ragione di uoler cominciare a saper prima la morale, come piu necessaria, massimamente ad un Principe, che ha da reggere stati, & uassalli. Senza che è opinione d' alcuni autori, che hauendosi ad instituire un giouane nell' una, & nell' altra filosofia, si debbia cominciare da questa, come quella che dispone l' animo a riceuere ogni honesta disciplina seco. Ma perche, come ho detto, questa filosofia contiene in se tre parti principali; l' una delle quali insegna di fare l' huomo felice in qualunque stato si sia; l' altra di fare felice una republica, o città; la terza, come s' habbia a gouernare una casa, o famiglia; & la prima si tratta ne' libri dell' Ethica, la seconda ne' libri della Politica, benche non compita; & l' ultima in quei della Economica, che è molto piu imperfetta; percioche non se ne truoua altro, che parte del primo, che sia d' Aristotile; io mi credo, che uoi uogliate, che cominciamo da quelli dell' Ethica, come piu uniuersale, doue si parla delle uirtu morali, dalle quali ha tolto il nome, & per le quali l' huomo si fa buono: benche (come sapete) la natura humana è tanto soggetta all' appetito del senso, che solo Iddio basta a fare l' huomo buono per sola gratia di sua cortese bontà. Et perche Aristotile non conobbe piu là, che doue l' intelletto guidato dal senso lo poteua condurre; uoglio, che cio che diremo, si prenda secondo l' ordine della natura: & protestoui, che

io non

io non intendo di dichiararui Aristotile di parola a parola: ma dirò solo in somma quanto egli ha detto ne libri dell'Ethica: dilatandomi però talhora doue piu mi parrà, per farui meglio intendere la sua intentione, con essempi, & con altre dichiarationi tolte da gli espositori Greci, & Latini. Nè mi uoglio etiandio obligare a dirui tutto cio che Aristotile dice: perche talhora ui confonderei tanto, che ui farei quasi perdere della impresa: come sarebbe, se io uolessi esporui la disputa, che egli fa delle Idee, contra Platone, nel primo libro: la quale è del tutto aliena dal proposito nostro. Nè uoglio altresì perdere il tempo, in dirui quello, che egli dice del modo del procedere, che tiene, nè della qualità de gli auditori, nè molte altre cose posteui da lui, piu per abondanza d'ingegno, che per utilità del lettore. Nè penso ancho di continouare il mio ragionamento infino al fine, come si fa leggendo: perche ui potrebbe rincrescere. ma uoglio in questo modo ragionare con V. Eccell. che ella mi dimandi quello, che tra il mio dire le occorrerà: & quando non intende, non mi lasci passare oltre: & che il Florimonte alcuna uolta s' interponga anchor esso, per farmi meglio dichiarare le cose difficili. Fu di questo parere il Principe: & lodato il giudicio del Sessa, il pregò, che cominciasse a dichiargli il già detto libro dell' Ethica nel modo, che egli hauea disegnato: ma prima gli dicesse, che cosa intese di fare Aristotile in quel libro. Aristotile, cominciò il Sessa, ma udendosi in quel punto sonare le uentitrè, Basti, disse il Sig. Ferrante, hauerci condotti al principio del libro: doppo cena (se così piacerà al Sig. Giouan Thomaso) seguiteremo: & data l' acqua alle mani, ci demmo a ragionare della piaceuolezza del Sessa, dell' amor che il Principe gli porta, & de dolci trattenimenti, che egli fa in quella Corte, oue è da tutti sommamente amato. Et chi non amasse un filosofo di tanta eccellenza, & di così piaceuole conuersatione accompagnata da una innocentissima uita? Or così ragionando, la cena nostra, che era da

se

se lautissima, fu per lo condimento di sì fatti ragionamenti, assai piu soaue. la quale finita, & leuate le tauole, il Minadois, a cui la cena hauea accresciuta la fame d' intendere, E mi par tempo, disse, di ritornare al proposito nostro. Ond' io posto in parte a sedere, che da amendue poteua essere commodamente inteso, ricominciai il mio ragionamento. Ma per non replicare, Signor Cambi mio caro, tante uolte disse, & rispose; & per non istare a raccontarui tutte le minutie, che occorsono, lequali buona parte se ne porterebbon del libro; noterò solamente i nomi del Sessa, & del Principe, & il mio anchora, che alcune parole dissi fra i loro ragionamenti: con dirui, che non prima dal Brancatio, & dal Minadois feci partita, che io hebbi lor finito di raccontare commodamente tutto quello, che fra M. Agostino, & il Principe in quattro uolte era passato.

AGOSTINO. Aristotile, intende di mostrare in questo libro, come l' huomo possa diuentare felice in questo mondo. Et perche l' huomo è felice per la felicità, come il corpo è sano per la sanità; dichiara prima, che cosa sia questa felicità: ilche fa egli nel primo libro. Ma perche la felicità, come appresso diremo, è il fine di tuti i disegni humani, (percioche sapete bene, che solo l' huomo fa l' opere sue, per qualche fine da se conosciuto, la doue gli altri animali sono spinti dalla natura a far quel, che fanno) bisogna prima dichiarare quante sorti di fini si ritrouino fra noi, & qual di loro sia l' ultimo, o uogliamo dire il principale: ilche si fa nel cominciare del libro. Et percioche il fine di qual si uoglia cosa è il suo proprio bene, dice Aristotile, che in ogni maniera d' operatione, che si faccia, l' huomo o per arte, o per dottrina, sempre ha il suo bene per oggetto: & cio che fa, & pensa di fare; non lo fa, nè pensa di fare, se non a fine di bene.

PRINCIPE. Chi ammazza se stesso, non pensa già di farsi bene: perche la morte non fu mai tenuta per buona.

AGOSTINO. E' uero, che la natura spinge ciascuna cosa

cosa dll' essere: & per questo da ciascuno si teme, & si abhorrisce il morire: ma l' huomo, il quale s' imagina, che alcuna maniera di uita sia maggior male, che la morte; elegge la morte per suo bene, come fe Catone: il quale si persuase, che il uiuere soggetto a Cesare fosse assai maggior male, che il morire. Et esso Cesare, quando combatteua co figli di Pompeo, tanto abhorriua l' essere uinto da loro, che ueduto il pericolo grande, pensò d' ammazzarsi. Non dico io già, che quello fosse il lor uero bene, ma che essi l' imaginauano. Et così per torre ogni dubbio, diremo, che cio che l' huomo fa, lo fa per lo suo uero, o imaginato bene. Et però dice Aristotile, che gli antichi ottimamente dichiararono la natura del bene; quando dissero: Che il bene è quello, che è da tutte le cose desiderato. Et è ueramente così. peroche tutte le cose, che non hanno conoscimento, sono dalla natura spinte al loro bene. Et il medesimo maestro insegna a tutti gli animali di procacciarsi il proprio bene. Et cio che fanno gli huomini, il fanno, per far quello, che è ueramente, o pur che essi pensano, che sia il lor bene: almeno per quel tempo che lo fanno. Ma perche la felicità, che noi cerchiamo, è il principal fine della uita humana; è da sapere, che l' huomo ha due ultimi fini: l' uno in questa uita temporale, l' altro nell' eterna: & questo è ordinato a quello, come anchor questa uita a quella. Quello della uita eterna è la gloria del paradiso: la quale che cosa sia; & come s' acquisti; la dottrina Christiana ottimamente c' insegna. Questo altro fine qua giu, ilquale da ciascun' huomo in questa uita si cerca; è stato da medesimi dottori Christiani dichiarato, & mostra ancho la uia d' acquistarlo. Ma perche so, che uoi uolete, che io ui parli hora non solamente come Christiano, ma come filosofo insieme; ui dirò prima quello che s' imaginò Aristotile, scorto da i principij naturali: & poi, se ci sarà tempo, ui dirò quello, che ne disse san Paolo, inspirato dallo Spirito santo. Dico adunque, che di questo ultimo fine humano, qual si fosse, furono

molte opinioni: ma tutte però, come s'è detto, s'accordarono, dicendo, che il bene sia il bersaglio, & il segno, o scopo di tutti i pensieri, & desiderij nostri. Et in questo nome di bene sono tutti d'accordo: & uogliono, che il sommo bene, l'ultimo fine, & la uera felicità humana sieno una medesima cosa: & che cio, che si pensa, cio che si fa, cio che si dice; si pensi, si faccia, & si dica, per hauere il bene, & per uiuere felicemente. Et generalmente concorrono insieme a credere, che dal uiuere commodamente, & dall'hauere prospera la fortuna, proceda questo nome di felicità. Ma uenendo con costoro a particolari, a chi gli domandasse, che cosa sia propriamente questo bene, & questa felicità; non risponderebbono tutti ad un modo. Percioche parte d'essi direbbono, che fosse posto nelle ricchezze: altri negli honori, & sì fatte cose, che qua giu ueggiamo. Alcuni altri la pongono in cose eleuate, & lontane da nostri sensi, chiamate da loro Idee: co quali noi non c'impacciamo. Ma quelli, che la mettono in cose mondane, sono tra se stessi discordanti: anzi alcuno di loro seco stesso non s'accorda. Percioche nel tempo, che egli sta infermo, porrà la felicità nello star sano: quando poi starà sano, la porrà nello essere ricco: & si uede di molti idioti ricchi, che udendo ragionare qualche ualent'huomo de secreti della natura, o d'altre scienze, delle quali essi non sono capaci, si marauigliano molto di quei tali, & chiamanli beati. Et perche chi uolesse essaminare di lungo gli appetiti della gente, non ne uerrebbe mai a capo; per abbreuiare, ridurremo tutte le maniere del uiuere humano a tre principali, & a tutti manifeste. La prima è quella, che si fa senza fatica: & è quella di coloro, che si danno in preda a i piaceri del corpo: & in quelli pongono tutta la loro felicità. Et questi piaceri sono comunemente chiamati uoluttà, & dilettatione del corpo: che secondo la uirtuosa setta, furono sempre contrarij al uiuere honesto: & contra di quello perpetuamente combattono. Et però di questa istessa uoluttà corporale parlando

lando Platone, la chiamò propriamente esca de' uitij. Et come possono far l'huomo felice i piaceri, i quali sono il uelen no, che distrugge, & annulla le speranze de begli ingegni, che appariscono ne fanciulli? & quella peste, che corrompe lo ingegno, & la memoria de giouani? & quel fuoco, che dissolue la fortezza dell'animo, & a guisa di tenera cera, lo ammollisce, & toglie ogni consiglio, & ragione dell'anima? Questi abbassarono l'orgoglio del fiero Annibale: la cui uirtù militare, & animo inuitto nelle asprezze, & contra il ualor de Romani, & l'inuidie de suoi molestissimi emuli; in pochi giorni, per darsi a questi piaceri, rimase preda delle Capuane delitie. Questi auuilirono medesimamente Marco Antonio: la cui militare disciplina, & patienza nelle cose auuerse, il fè restare inuitto contra la fierezza de Parti, & alzollo tanto, che già l'haueua fatto superiore ad Augusto: ma così lo effeminarono le delitie di Cleopatra, che potendo egli uirilmente per se stesso nella battaglia nauale rimaner uincitore, & padron del mondo; per non poter sofferir la lontananza d'una lasciua donna, lasciando gli esserciti in preda al nimico, restò uinto, & miseramente costretto ad uccidersi. Ma non bisogna consumare il tempo in dimostrare l'infamia di quelli, che si sono lasciati perdere dietro alla uita uoluttuosa: perche senza altro essempio, chiunque ha qualche lume d'intelletto conosce, che questa opinione è del tutto aliena dalla uerità: concioßia che tutti quelli, che si lasciano uincere da piaceri del senso, non uiuano uita d'huomo, ma d'animali brutti, & irrationali. Benche, come dice Aristotile, questi sono degni di qualche scusa: poiche nascendo l'huomo, come s'è detto, ignorante, & con la sola conoscenza de sensi, dalla quale è guidato; è costretto ad amare quelle cose, che a gli stessi sentimenti piacciono. Veggono ancho, che la uita humana è quasi tutta condita, & piena di questi piaceri: & se pure dubitassero, se questo darsi a piaceri del corpo, sia buona uita, o nò; guardan-

do il uiuere de Principi, se ne chiatiscono affatto. Perciochè ueggendo il uolgo questi Signori grandi in tanta stima, & in tanto honore, tosto si pensano, che la uita loro sia la migliore, che si possa hauere nel mondo; & che uiuendo, come essi fanno, non si possa in niuna guisa errare. Veggendoli poi dati tutti a piaceri del corpo, & tanto piu attenderui, quanto maggior commodità è loro prestata dalla fortuna; persuasi dalla autorità, & dalla moltitudine, tengono per cosa certa, che colui sia piu felice, che ha meglio il modo di uiuere delitiosamente: & questo medesimo persuadono anchora a suoi. Onde si uede chiaramente di quanta importanza sieno i cattiui costumi de Principi: de quali meritamente si dice, che molto maggior danno fanno al mondo con l'essempio, che col peccare. Et perche de uituperij di questa uolgare opinione infinite carte ne sono piene, non mi par cosa degna di farne piu lungo sermone. Ma perche la ricchezza porge molte commodità alla uita humana, & ha piu di splendore, che i piaceri del corpo non hanno; & puo essere istrumento, quando fosse bene usata, a molte opere degne di lode; nasce la seconda opinione, che il sommo bene dell'huomo consista nella ricchezza: & che tanto sia l'huomo piu felice, quanto è piu ricco: come se tutti i beni dalla ricchezza, & tutti i mali dalla pouertà nascessero: & non s'accorgono, che la ricchezza posta nouamente in uno animo maligno, mai non lo fece diuentar buono: la doue de gli essempi all'opposito n'è piena tutta l'humana uita. Et benche la roba da se non sia nè buona, nè trista; & che, come ho detto, usandosi con prudenza possa seruire a mille cose honoreuoli; nondimeno per la somma inclinatione dell'animo nostro alle delitie, & per la gran commodità, che la ricchezza ne porge a uiuere dissolutamente, è quasi impossibile all'huomo usarla bene. Et quinci tolse occasione quel poeta di lodare Traiano, preponendolo a Numa Pompilio: perciochè Numa non hebbe la ricchezza, che lo spingesse alle

delitie, come hebbe Traiano: & lieue cosa fu a Numa nella pouertà usare l'astinentia, la giustitia, la liberalità, & le altre uirtù, per lequali fu da suoi popoli numerato fra gli altri Dei. La onde Traiano fu di maggior ammiratione degno, per essere uenuto nell'imperio ricco, & superati poi i ricchissimi potentati: & nondimeno fu sempre di tanta bontà nel suo ricco imperio, di quanta Numa nel suo pouero regno. Onde se la ricchezza facesse l'huomo felice, o pure spingesse l'humana mente a uirtuosa uita; anzi se non fosse in cio di graue impedimento; quel tanto lodato Focione non hauerebbe ricusato i doni magnifici d'Alessandro: nè Fabritio, nè Curio, nè Aristide, nè Catone, nè Socrate, nè gli Scipioni, nè infiniti altri dal mondo lodati, haurebbono così allegramente abbracciata la pouertà: se hauessero giudicato, che la ricchezza potesse far l'huomo felice. Ma che cerchiamo noi essempi & ragioni humane? doue sì chiaramente suona la uoce del Saluatore, quando disse, Che più malageuol cosa è ad un ricco usar uita uirtuosa, & degna del regno eterno, che ad una grossa corda passare per un picciolo buco d'ago. Et per meglio scoprirui la natura di questa tanto desiata ricchezza, uoglio narrarui i costumi, che Aristotile attribuisce a ricchi. Questo giudicioso essaminatore de gli affetti humani dice nella sua Retorica in questo modo. I costumi, che dalla ricchezza nascono, possono essere facilmente conosciuti da ogni huomo: percioche i ricchi sono comunemente superbi, & ingiuriosi, contaminati non so come dalla ricchezza: nè si reputano altramente, che se hauessero tutti que beni dell'anima, & del corpo, che puo hauer l'huomo. percioche la ricchezza, per quel che si uede, è quasi la mercede di tutti i beni del mondo: & quasi tanto si stimano degni, quanto dalla roba sono adornati: percioche s'auuisano di poter con la roba comprare ogni cosa. Sono ancho i ricchi delitiosi, & arroganti: delitiosi, per la loro morbidezza, ma più per ostentare la prosperità della fortuna: arrogan-

ti, percioche si pensano, che tutto il mondo ammiri, & desideri quello che essi hanno, & amano, & ammirano. la qual cosa pare che così debbia essere per la moltitudine grande di quelli, che hanno della roba bisogno. Onde nacque quella risposta, che se Simonide alla moglie di Hierone Re di Sicilia: dalla quale dimandato, che fosse meglio esser ricco, o sauio; rispose, che era meglio esser ricco: poiche uedeua i sauij frequentare le case de ricchi, & non mai i ricchi per le case de sauij. risposta conueniente alla uolgare opinione, confutata però da Aristippo con questa ragione. che se i ricchi conoscessero i loro bisogni, come sanno i sauij, anderiano per le case de sauij: ma bisogna, che i medici uadano alle case de gl' infermi. Appresso, dice poi, sono arroganti: percioche si persuadono d' essere degni di reggere, & di gouernare: parendo loro, che con la ricchezza sia accompagnato lo 'ngegno, & cio che a gouernar popoli fa loro bisogno. Et poi, per conchiudere in poche parole, dice, che i costumi del ricco sono costumi d'un matto auuenturato. Parui hora, che si possa chiamar felicità quella, che fa sì belli effetti nell' animo da lei posseduto, & che porta seco sì bei costumi? Ma posto che la ricchezza sia da se cosa buona, & sia sempre istrumento a fare opere uirtuose & sante; nondimeno ella non potrebbe con tutto cio meritare questo nome di felicità: percioche, come piu lungamente appresso diremo, la felicità è cosa perfettissima, & che per se stessa è desiderata: nè si puo cosa trouare piu degna di lei, per laquale essa felicità si cerchi: ma a lei sola seruono tutte l' altre cose del mondo. Ora manifestamente si uede, che la roba da se non è altro, che istrumento della uita: & per conseguente non puo essere desiderata se non per un' altra cosa piu degna di lei. Non è adunque essa il fine, & il sommo bene dell' huomo: ma istrumento solamente all' opere buone: quando però è posta in mano d' un sauio, & prudente maestro. Et per farui meglio conoscere quanto indegnamente questo nome di felici-

tà

tà sia stato dato dal mondo alla ricchezza; sappiate, che chi lo uolesse uedere per sottile, trouerebbe, che tal felice titolo, con miglior ragione si potrebbe attribuire alla uoluttà, o uogliam dire piaceri del corpo, che alla ricchezza. Peroche se ben questi sono comuni a noi con gli animali, hanno però tanto di bene dalla natura, che sono desiderati per se stessi. Laqual cosa non auuiene alla roba: laquale se non è bene adoperata, non è nè ricchezza, nè roba, come dice Aristotile. Et posto ultimatamente, che questa ricchezza fosse buona & perfetta; come potrebbe ella far l' huomo beato, essendo (come si dice) la palla della fortuna, con laquale essa si giuoca, gittandola hora a questo, hora a quell' altro? Ma essendo la cosa da se troppo chiara, passiamo alla terza piu honoreuole opinione di coloro, iquali, percioche erano dediti a reggimenti & gouerni delle città, & atti a far cose honoreuoli; pensarono, che la felicità dell' huomo consistesse nell' honore: & quell' huomo chiamauano piu felice, che di maggior honore fosse dalla gente honorato: parendo loro, che l' honore fosse il maggior bene, che si trouasse nella uita ciuile. Ma questa opinione si confuta con due ragioni. La prima è, che essendo l' humana felicità perfettion dell' huomo felice; bisogna, che ella sia propria di lui, & tanto sua, che non gli possa esser tolta: altramente non sarebbe sua. Come si potria chiamar felice un' huomo per cosa, che non fosse in sua potestà, ma in mano & potestà d' altrui? Ora non è dubbio, che l' honore non istà nella persona honorata, ma in poter di coloro, che l' honorano: percioche non è altro l' honore, che una testimonianza, che si fa delle uirtu dell' honorato. Et perche questo testimonio pende dal uolere, & giudicio altrui, cioè, dalla Rep. & dal Principe, esso non puo essere felicità dell' huomo. L' altra ragione è, che essendo la felicità l' ultimo fine di tutti i fini humani; non puo seruire ad un' altro fine: peroche quello sarebbe piu degno. Et pur ueggiamo, che l' honore non sarebbe stimato, se non

fosse

fosse testimonio della uirtù: laquale è molto piu degna di lui: poiche per lei, & non per se stesso l'honore è desiderato. Et questo ci conferma l'uso di coloro, che non istimano l'honor dato loro da fanciulli, nè da gente stolta, che non conoscono la uera ragione dell'honore. Da queste ragioni mossi alcuni di piu alto ingegno, dissero, che la uirtù è quella, che sola puo far l'huomo felice. laquale opinione benche sia illustre, & honorata; nondimeno nè anch'essa ferisce al segno: percioche non è uerisimile, che la felicità sia di sì poco ualore, che ella possa stare nell'huomo senza farlo felice: sì come è impossibile, che un grandissimo caldo stia in un legno, & quel legno non sia caldo. Ilche di leggiero auuerrebbe, se la uirtù sola fosse la felicità: peroche quando l'huomo uirtuoso dormisse, o fosse da qualche infermità, o altra uiolentia di fortuna impedito, in modo che non potesse porre in opera la sua uirtù; non sarebbe felice: & nondimeno hauerebbe seco la sua felicità: cioè, l'habito della uirtù: ilquale non l'abbandonerebbe, nè quando dormisse, nè quando stesse legato, o infermo. Et chi uolesse dire, che ne tempi già detti, o dormendo, o sentendo affanni, fosse pure il uirtuoso felice; si mouerebbe a cio dire piu tosto per difendere questa sua opinione, che per ritrouare la uerità. Egli è adunque manifesto, che non basta la uirtù sola a far l'huomo felice. Onde bisogna inuestigare piu oltra di questa felicità quello, che si sia: se non hauete perauuentura qui cosa alcuna da dire.

PRINCIPE. Niente. Attendete pure a mostrarmi questa felicità: laquale non meno desidero di conoscere, che di hauere.

AGOSTINO. Hauendo noi, secondo l'opinione del filosofo, conceduto, che nè i piaceri, nè la ricchezza, nè l'honore, nè la uirtù istessa per se sola possa far l'huomo felice; bisogna hora inuestigare, qual sia questo sommo bene: alquale ogni ben disposto animo naturalmente aspira. Egli si uede,

si uede, che diuerse arti hanno diuersi fini. Altro fine ha la medicina, altro l'arte della guerra, & altro l'architettura. Il medico mette ogni sua cura, per ridurre la sanità nell'infermo: il capitano di guerra attende a guadagnare la uittoria: & l'architetto studia in ben fabricare la casa. Ora se è uero, che il bene di ciascun'huomo sia quello, per l'acquisto del quale fa cio, che puo, & u'adopera tutte le forze sue; la sanità sarà il bene, che dal medico si cerca: la uittoria quel che dal capitano: & la ben fatta casa sarà il bene dell'architetto: & così di tutte le attioni humane, il fine sarà il bene di colui, che le fa per quello. Onde segue, che se tutte l'attioni, & opere humane fossero dirizzate ad un solo segno, & hauessero un solo fine; quello sarebbe il principale, & desiderato lor bene. Et se fossero piu fini, de quali l'uno fosse ordinato all'altro, & l'uno per l'altro si cercasse; non sarebbe posibile, che tutti fossero ugualmente buoni, & perfetti: ilche è contrario alla natura del fine. Conciosia che il fine, per lo quale si fanno le cose, o per arte, o per elettione, dee essere perfetto, & migliore delle cose stesse, che a lui si dirizzano. Come sarebbe a dire, la uiuola è fatta per la musica: adunque la musica è migliore, che la uiuola. Et la roba si cerca per uiuere, & per l'honore: adunque la uita, & l'honore sono migliori, che la roba. Conchiudiamo adunque, che se tutte l'attioni humane si facessero ad un solo fine, quello sarebbe il bene di tutti gli huomini: & se si facessero, come nel uero si fanno, per diuersi fini; quello, che fosse migliore di tutti, sarebbe il principale lor bene. Ma per conoscere, qual sia il migliore; è da sapere, che quel fine, o quel bene, che si cerca per se stesso, & non per acquistare un'altro fine, o bene; è migliore, & molto piu degno di quel bene, o di quel fine, che si cerca, & che si desidera d'acquistare, perche con esso poi se ne guadagni un'altro. Et se ce ne fossero molti, de quali alcuni si cercassero per se, & altri per un'altro; & tra tutti questi ce ne fosse uno, per lo

quale si cercassero tutti; & esso non fosse ad altro fine dirizzato, nè si cercasse per altro bene, che per se stesso; questo sarebbe il piu perfetto, & il piu degno di tutti. Con l' essempio l' intenderete meglio. Nella guerra sono molti mestieri ordinati l' uno all' altro, & l' ultimo & principale è la uittoria: come sarebbe a dire, il fine di colui, che fa la briglia, ilquale non è altro, che la ben fatta briglia, è ordinato al fine del caualcatore: perche il caualcatore comanda al brigliero, come debbia fare & la briglia, & il morso del cauallo. Il caualcatore poi ordina il suo fine, ilquale è la disciplina del cauallo, all' huomo d' arme: percioche l' huomo d' arme poi indirizza il suo fine, che è il combattere, al capitano: & esso capitano indirizza ogni suo disegno alla uittoria: alla quale peruenuto, si truoua nel migliore, & piu desiderato bene, che hauer possa come capitano: & qui si ferma. percioche se nella guerra cercasse la uittoria per un' altro fine, & quello per un' altro, & così se n' andasse dall' uno all' altro in infinito senza fermarsi; la guerra non cesserebbe mai: & così il capitano, come capitano, non potendo mai peruenire ad un fine determinato, per lo quale nella guerra s' affaticasse; si uedrebbe ogni fatica sua esser uana. Il medesimo fa ancho il medico nell' arte sua: nella quale opera molte cose ordinatamente per giungere alla sanità dell' infermo: alla quale giunto che egli è, s' acquera. Questo istesso fa l' architetto nella fabrica: ordinando molti mestieri l' un all' altro, fin che conduce l' edificio al commodo habitare: doue poi giunto, si contenta. Ora non è da dubitare, che fra tanti mestieri, che si fanno nella guerra, de quali ciascuno dirizza l' uno all' altro il suo fine; l' ultimo fine, cioè, la uittoria non sia il principale & piu degno di tutti: poiche tutti gli altri si fanno per la uittoria, & essa non si cerca per altro fine nella guerra, ma per se stessa solo. Questo medesimo potete uedere della sanità nell' arte del medicare, & dell' habitatione nell' architettura. Applicando hora questi essempi alla uita nostra,

ſtra, troueremo, che l' huomo fa mille diſegni ordinati l'uno all' altro. Colui fa la naue, per nauigare in mercatantia: coſtui prende moglie, per far figliuoli: quell' altro la cerca per la gran dote: queſt' altro ua alla guerra, per acquiſtare honore & roba: & a queſta guiſa ſi ueggono di uarij fini l' uno all' altro ordinati. Ora certo è, che niuno di queſti fini è l' ultimo, nel quale l' huomo ſi ferma & acqueta: perche il nauigante non ſi contenta già, perche egli nauighi in Aleſſandria, benche per queſto faceſſe la naue; ma cerca d' acquiſtare piu oltre col mezzo di queſto nauigare: nè colui, che ha fatto i figliuoli, s' acqueta: percioche cerca anchor poi col mezzo di quelli perpetuare la caſa: quell' altro col mezzo della gran dote, cerca di fare le fabriche, & altri parentadi: & cosi ua diſcorrendo nel reſto. Et coſa certa è, che ſe tutti queſti deſiderij non ſi fermaſſero ad uno ultimo & determinato fine; tutte l' opere & attioni noſtre ſi farebbono in uano: ilche la natura non conſente. Biſogna adunque dire, che, ſe tra le coſe humane n' è alcuna, per laquale ſi deſiderino tutte l' altre; ſenza dubbio alcuno queſta è la migliore di tutte, & il primo, & l' ultimo fine di tutti i noſtri deſiderij, & il uero & ſommo noſtro bene. Ora moſtreremo per euidenti ragioni, che queſta non puo altro eſſere, che quella, che uolgarmente è chiamata l' humana felicità: percioche non è huomo di sì picciola conoſcenza, che inteſo quello, che queſto nome di felicità importa; non la deſideraſſe toſto, & non poneſſe la roba, gli amici, i figliuoli, & cio che al mondo poteſſe hauere, per acquiſtarla: nè ſi puo coſa sì bella imaginare, con laquale noi la cambiaſsimo. Anzi tanta contentezza contiene in ſe queſto nome, che ſi fa per ſe ſteſſa ſola deſiderare. Et perche non ſi puo queſto dire, nè de piaceri del corpo, nè della roba, nè dell' honore, nè ancho della uirtù iſteſſa; biſogna dire, che niuna delle già dette coſe ſi chiami felicità: percioche tutto che ſi poſſano deſiderare i piaceri, la roba, l' honore, & la uirtù per ſe ſteſsi; con-

cioſia coſa che ſe bene altro non ne auueniſſe, pure ſi deſidererebbono; nondimeno ſapendoſi, che per lo mezzo del piacere, della roba, dell' honore, & della uirtù s' acquiſta la felicità, o che la felicità non ſi cerca per altro, che per ſe ſteſſa; ſi uiene con molto maggior deſiderio a cercare queſta, che niuna di quelle. E' adunque l' ultimo, & perfettiſſimo noſtro bene quello, che comunemente è chiamato felicità: poi che ſola eſſa è quella, per laquale ogni coſa ſi deſidera: & eſſa per niuna altra, ſaluo che per ſe ſteſſa è deſiderata. Queſto ſi moſtra per queſte ragioni, che il ſommo bene è baſtante a quetar l' animo di colui, che l' ha ſeco: & ſodisfà a neceſſarij ſuoi biſogni: altramente non ſarebbe ſommo bene. & quando io dico biſogni, non intendo d' uno huomo ſolitario, ma d' uno, che uiua tra le genti, & habbia parenti, & amici. Percioche, eſſendo l' huomo animale ciuile, ſenza queſti non potrebbe uiuere ciuilmente. Non dico già, che egli debbia ſupplire a biſogni de figliuoli de figliuoli, & a gli amici de gli amici, o altri lontani: perche queſto ſarebbe un' entrare in coſa infinita. Ora manifeſta coſa è, che la felicità ſolamente è quella, che ha la già detta conditione: cioè, di quetare l' animo di colui, che l' ha ſeco, & che puo ſodisfare a tutti i neceſſarij biſogni di ſe, & de ſuoi, come ho detto. Perche non ſi direbbe mai felice uno huomo, ilquale non poteſſe ſoccorrere a biſogni de ſuoi: anzi alcuno direbbe, che coſtui, per queſta cagione, foſse miſero: & non è dubbio, che ſola la felicità puo far queſto, come quella che ſola per ſe ſola è atta a far la uita deſiderabile, ſenza hauere in cio di niuna altra coſa biſogno. Et che ſolamente la felicità ſia queſto ſommo bene, & queſto ultimo, & primo fine humano; lo moſtra Ariſtotile per queſta altra bella congettura. Se uoi prendete, dic' egli, per ſe ſolo quello, che ſi chiama felicità, ſenza accompagnarlo con alcuno altro bene o di fortuna, o di natura; ſenza dubbio piu ſarà eſſo ſolo da deſiderare, che tutti gli altri beni ſenza eſſo. Percioche

cioche chi non sa, che è meglio esser felice senza roba, senza honori, & senza sanità, se la felicità si trouasse senza questi; che essere ricco, & sano, & honorato, & infelice? Egli è adunque la felicità il maggior bene, che si possa desiderare. Non niega già Aristotile, che accompagnata la felicità ad alcuno di quei beni di fortuna, o di natura, per picciolo che fosse quel bene, non fosse piu da desiderare, che togliendola sola, & senza alcuno de già detti beni: come sarebbe a dire, poniamo che questa felicità, la quale non s'è anchor detto, che cosa si sia, stesse in un' huomo, che hauesse gli occhi strambi, o il naso torto: non è dubbio, che ella piu sarebbe da desiderare, se fosse da begli occhi, o da ben formato naso accompagnata: percioche ogni bene, per minimo che sia, aggiunto ad un' altro bene, & siasi pur grande, fa, che quel maggior bene sia piu desiderabile. Et quando leggerete in Aristotile questa ragione, ui parrà difficile: perche al parer mio Argiropolo non l' ha così chiaramente spiegata, come sta nel Greco. Conchiudiamo adunque secondo Aristotile, che quel che noi chiamiamo felicità, sia il maggior bene, & il primo, & l' ultimo fine di tutte le cose humane: sì perche tutte le cose del mondo si desiderano per lei, & ella per niun' altra, ma per se stessa sola si desidera; sì perche da se è bastante a far l' huomo felice, come la sanità basta a fare l' huomo sano; & sì ancho perche tolta sola da per se, è piu desiderabile, che niuna altra cosa mondana: anzi piu che tutte l' altre cose del mondo raccolte insieme senza lei. Or non ui par Signore, che sia così?

PRINCIPE. Mi par certo: ma che mi gioua a sapere, che la felicità sia il sommo bene dell' huomo, & che ella sola possa farlo contento; se io non so che cosa sia questa felicità?

AGOSTINO. V. Eccell. ha gran ragione: & io mi sforzerò di mostrarlaui. ma ricordateui, che hauete a fare con Aristotile: & però bisogna stare attento. Et io, per ageuolarla, piglierò il principio alquanto alto: onde se in cio ui paressi al-

si al-

si alquanto lunghetto, non u' increſca: perche la cóſa da ſe è tanto degna, che ne merita attentione & patientia. Habbiamo conchiuſo già, che la felicità non conſiſte ne beni della fortuna, come è la roba, la potentia, la dignità, & ſimili coſe: percioche tutte queſte poſſono ſtare inſieme con molti uitij: come ſi uede in molti gran Signori, che ſono ſuperbi, o luſſurioſi, o auari: co quali non puo ſtare la felicità. perche ſe ella è il ſommo bene dell' huomo, non puo patire in ſua compagnia alcun male: sì come il ſommo caldo non puo ſtar col freddo. Et ſe i difetti del corpo poſſono impedire la felicità, quelli dell' anima la ſcacciano uia del tutto. Perche le gotte, i fianchi, la lepra, il mal caduco, & l' altre infermità del corpo poſſono bene ſtare inſieme con la uirtù, la quale è il fondamento della felicità, come diremo appreſſo: ma la ſuperbia, l'auaritia, l' ingiuſtitia, & l'altre infermità dell' animo non ſi poſſono accompagnare con la uirtù, ſenza laquale non ſi puo eſſere felice. Poſſono ancho queſti beni di fortuna eſſere cagione di molti mali, a chi li poſsiede; percioche, come ſapete, molti ſono incorſi in grandiſsima calamità per la roba: come ſi legge, che nella proſcrittione de Triumuiri molti, che non s'erano impacciati nella guerra ciuile, furono proſcritti, ſolo perche erano ricchi. Non puo nè ancho conſiſtere la felicità ne beni della natura: percioche come il corpo è fatto al ſeruitio dell' animo, così tutti i ſuoi beni ſono ordinati a quelli dell' animo. Et perche la felicità è il fine di tutti i beni humani, non puo conſiſtere ne beni della natura: i quali tutti appartengono al corpo: come è la uita, la ſanità, la bellezza, la giouentù, la fortezza, & ſimili coſe. Che i piaceri poi, che appartengono al corpo, non facciano l' huomo felice; oltre a quello, che n' habbiamo detto, ſi moſtra ancho per queſto: che ſe cio foſſe, quanto piu l' huomo ſi deſſe alla uita uoluttuoſa, & ſenſuale, tanto piu ſarebbe felice: ilche tanto è a dire, come che quanto piu uiueſſe da beſtia, tanto piu ſaria beato. Ma io non credo, che perſona alcuna

inge-

ingenua si metteſſe a difendere così infame opinione. Et quello, che si dice d' Epicuro, ha miglior ſentimento di quello, che pare al uolgo, come un' altro giorno diremo. Non è adunque la felicità coſa appartenente a beni della fortuna, nè coſa appartenente al corpo: & non ci eſſendo altri beni, reſta a dire, che ella ſia coſa appartenente a beni dell' animo. Et perche tra i beni dell' animo, ſolamente le uirtù morali ſono quelle, che poſſono fare l' huomo felice; concioſia coſa che ſolo eſſe non poſſono ſtare inſieme co uitij, come s' è detto; & la felicità non puo patire ſeco compagnia di uitij; reſta à uedere hora ſecondo l' opinione d' Ariſtotile, come la uirtù morale per ſe ſola non baſti a far l' huomo felice. Ma perche queſto ſarà da per ſe manifeſto, inteſo che hauerete, che coſa ſia la felicità humana, ſecondo Ariſtotile; uoglio prima dichiararui la mente ſua. Et perche meglio l'intendiate, riſpondetemi a quello, che io ui dimanderò. Non m' hauete uoi conceduto, che la felicità dell' huomo ſia il ſuo ſommo bene?

PRINCIPE. Mai sì.

AGOSTINO. Non habbiamo noi conchiuſo, che ella non ſia coſa appartenente al corpo, & che ella non ſia uno de beni della fortuna?

PRINCIPE. Et queſto anchora.

AGOSTINO. E' adunque coſa appartenente all'anima, & del numero de ſuoi beni.

PRINCIPE. Queſto ſegue di neceſsità.

AGOSTINO. Conchiudiamo hora, che ella conſiſta nella propria operatione dell' huomo. Et che cio ſia uero, non m' hauete uoi conceduto, che la felicità è il miglior ſtato, nel quale ſi poſſa l'huomo ritrouare in queſta uita?

PRINCIPE. Sì bene.

AGOSTINO. Ora ſe io ui moſtro, che quando l' huomo fa la ſua propria operatione, ſi truoua nel migliore ſtato, che trouar ſi poſſa; non mi concederete, che nella propria operatione dell' huomo conſiſta la ſua felicità?

PRIN-

PRINCIPE. Lo concederò per certo.

AGOSTINO. Hora spero di farlo dire a uoi stesso. Ditemi, quando si truoua Francesco da Milano nel miglior essere, che trouare si possa, come musico? quando caualca, o quando mangia, o quando suona?

PRINCIPE. Quando suona: percioche questo è l'officio suo, come musico.

AGOSTINO. Et Michel' Angelo?

PRINCIPE. Quando dipinge, o quando fa qualche bella statua.

AGOSTINO. Et questo medesimo direste di qual si uoglia artefice, & d' ognuno, che habbia qualche mestiero, o officio a se conueniente, & grato.

PRINCIPE. Il medesimo.

AGOSTINO. Adunque se l' huomo ha qualche operatione propria a se, allhora diremo, che egli si troui nel suo piu felice stato, quando essercita quella sua propria operatione. Non ui pare così?

PRINCIPE. A me pare, che cio segua di necessità a quello, che s'è detto.

AGOSTINO. E' da uedere hora, se l' huomo, come huomo, ha la sua propria operatione sì, o nò: & è da credere di sì: percioche se un legnaiuolo, come fabbro di legni ha il suo proprio officio, che è il fare lettiere, & banchi, & si fatte cose; & il sarto, come sarto, ha l' essercitio suo di far le uestе; uolete uoi, che l' huomo, come huomo, sia da meno, che il legnaiuolo, o che il sarto, & che sta ocioso senza operatione a lui conueniente, come huomo? Egli non è da credere per niun conto: tanto piu che l' huomo ha molte parti & membra, delle quali ciascuna ha l' ufficio suo proprio: & non è uerisimile, che la natura habbia a ciascuno membro dato la uirtù propria di fare qualche operatione separata dalle opere dell' altre membra; & all' huomo, che è il tutto, & che contiene in se tutte le parti, non habbia dato un' altra

opera-

operatione appartata dalle opere delle sue membra. Chi direbbe mai, che la natura haueſſe fatto l' orecchio per udire, & così tutte le altre parti, & l' haueſſe per l' huomo fatte tutte, & che l' huomo ſteſſo non foſſe buono a far nulla? direſtelo uoi?

PRINCIPE. Io non già: perche non mi pare, che la parte debbia eſſere da piu di quello, di che ella è parte; ſe ciaſcuna coſa ſi ſtima dalla operatione & uirtù ſua: & credo, che l' huomo habbia la ſua propria uirtù, & operatione. ma non intendo bene quella parola, che uoi dite, come huomo.

AGOSTINO. Hor hora l' intenderete: ditemi, Michel' Angelo non è egli ſcultore, & dipintore eccellentiſsimo?

PRINCIPE. Credo, che nell' una, & nell' altra facultà, non habbia pari in queſta età noſtra.

AGOSTINO. Per tale è ſtimato da tutti. ora direſte uoi, che l' officio di Michel' Angelo, come ſcultore, foſſe il dipingere?

PRINCIPE. Et chi lo direbbe?

AGOSTINO. Nè ancho direſte, che la propria operatione ſua, come dipintore, foſſe l' intagliare.

PRINCIPE. Molto meno.

AGOSTINO. Prendiamo hora l' huomo ſenza mentione d' arte, o di meſtiero alcuno: & troueremo, che ogni huomo uiue, ſente, & intende. direſte uoi, che la propria operatione di queſto huomo foſſe il uiuere?

PRINCIPE. Ditei di nò: perche queſta operatione è comune all' huomo con gli altri animali.

AGOSTINO. Et con le piante anchora. Non credete uoi, che ogni huomo uiua, ſi nudriſca, & creſca, & generi, come fanno le piante?

PRINCIPE. Sì bene: & per queſta ragione nè ancho il ſentire direi, che foſſe ſua propria operatione, come huomo: perche il bue, & il cauallo & tutti gli animali, anchor eſſi ſentono.

AGOSTINO. Quale diremo adunque, che sia proprio dell' huomo?

PRINCIPE. Direi, che fosse l'uso della ragione: perche ben sappiamo, che l' huomo è differente da gli altri animali per la ragione: & però si chiama animal rationale.

AGOSTINO. La ragione adunque è quella, che gli da la sua operatione. Ma è da sapere, che l' huomo si serue della ragione, o intelletto, che uoglia dirsi, talhora per intendere la uerità delle cose solamente. Ilche si fa senza passione alcuna: percioche senza amore, & senza odio, & senza speranza, o timore, & senza allegrezza, o mestitia puo l' huomo intendere, che una stella sia maggiore di tutta la terra: così delle altre cose naturali. Puossi ancho seruire della ragione in altro modo, non per intendere solamente, ma per trattare le cose humane: come il reggere le republiche, gouernare la famiglia, & attendere a se stesso. Ilche non si fa senza il concorso dell' appetito sensitiuo: ilquale sta soggetto alla ragione, come il fanciullo al pedagogo. Et però si dice, che l' huomo si puo dare a due maniere di uita. L' una, quando si serue dell' intelletto, per intendere solamente la uerità delle cose: & questa si chiama uita contemplatiua: come sarebbe quella de frati Certosini, se sempre stessero in oratione, & a contemplare le cose di Dio: & non s' impacciassero in niuna cosa del mondo, se non quanto la necessità richiedesse. L' altra è, quando si serue dell' intelletto, per intendere, & per gouernare le cose del mondo, appartenenti alla uita humana: & chiamasi uita attiua: come è quella de Principi, & de gouernatori delle città, & de padri di famiglia. Et queste due uite figurò l' euangelista per quelle due donne Maria & Martha: delle quali l' una, cioè, Maria pasceua la mente della uerità delle parole di Christo; & questa è la perfettissima contemplatione; & l' altra moderaua la uolontà, & il senso suo al seruigio di Christo: & però figurava la uita attiua. In tanto che l' una uita & l' altra s' ha da inditizzare a Christo,

& a Dio: altramente & l'una, & l'altra sarebbe uana. Que ste due uite uide Aristotile: & di quella contemplatiua parla nel decimo dell'Ethica, riseruata nell'ultimo, come piu perfetta. Dell'altra ragiona ne gli altri noue libri. Et perche io intendo di seguir l'ordine suo, dico, che quando ui parlo dell'operatione propria dell'huomo, come huomo; intendiate dell'huomo ciuile, & attiuo, posto nella città a gouernare i regni, & le republiche, & le famiglie, & se stesso. Et così penso hora, che siate chiaro, che la propria operatione dell'huomo, come huomo, sia l'uso della ragione, non per contemplare, ma per trattare le cose della uita humana. Io ui ueggio alquanto sospeso: hauete uoi forse alcun dubbio intorno a quello, che io u'ho detto?

PRINCIPE. Ho per certo: percioche se nella propria operatione dell'huomo, come huomo, consiste la felicità humana; & l'uso della ragione, che si fa nel uiuere, & conuersare con la gente, è la propria operatione dell'huomo, come huomo; a me pare, che di necessità segua, che ogni huomo, che uiua tra le genti, & attenda a qualche essercitio appartenente alla uita sua, sia felice. Sì come medesimamente, se la propria operatione del musico, come musico, il fa contento nel suo essere; segue di necessità, che ognuno, che suona, & canta, sia felice, come musico. Et questo non credo io, che uoglia intendere Aristotile: o pur io non intendo bene quello, che uoi hauete detto.

AGOSTINO. Anzi questo uostro dubitare fa fede, che uoi intendiate bene: perche direste il uero, quando io hauessi finito di dichiararui la felicità humana. Et però per compire di dichiararlaui, ui dimando. Credete uoi, che sia una medesima operatione quella del musico, & quella del buon musico?

PRINCIPE. Crederei di sì: perche l'uno, & l'altro canta, & suona. E' il uero, che il musico, come musico, puo sonare, & cantar bene, & male: ma il buon musico sempre

canta & ſuona bene.

AGOSTINO. Ritornando hora all' huomo, come huomo, ui dimando. Credete uoi, che sì come ogni muſico ſuona, & canta, così ogni huomo uſi la ragione nelle ſue operationi?

PRINCIPE. Credo di nò: perche ſe ogni huomo uſaſſe la ragione in tutte le opere, che egli fa; tutte le operationi humane, eſſendo fatte con ragione ſariano buone.

AGOSTINO. Non dite bene: percioche tutte le canzoni, o mottetti, che ſuona un muſico; ſono ſonate, o cantate con qualche arte: & nondimeno non ſono tutte buone. Biſogna adunque dire, che tutti gli huomini in qual ſi uoglia attione humana, che ſi facciano, uſano la ragione: ma non tutti, nè ſempre l' uſano bene: come diceſte de muſici, che tutti cantano & ſuonano, ma non tutti bene. Perche la ragione humana non è altro, che un diſcorſo di mente, col quale procede l'huomo alla elettione di quello, che egli ha a fare: eccetto che ne fanciulli, & quelli, che ſono in tutto priui d' intelletto, come ſono frenetici, & ebbriachi, & mentecatti: & sì come delle arti, che uſano i muſici, una è migliore d' un'altra; così delle ragioni, che uſano gli huomini, l' una è migliore dell' altra. & di qui naſce, che un' huomo è migliore, o piu ſauio dell' altro, come ancho de medici uno è piu eccellente, che l' altro. Et talhora la ragione d' un' huomo è così manca, & difettoſa, che lo fa eſſere peſsimo: come ſono tutte quelle de malfattori. Diſcorre talhora ſottilmente il ladro per rompere, o ſchiodare uno chiauiſtello, o aprire un' uſcio: ma il ſuo diſcorſo è fallace: percioche il conduce a mal fare. Et naſce queſta uarietà di difetti ne diſcorſi humani, o da ignoranza, o da paſsione: a quali chi ſa meglio rimediare, è migliore huomo riputato. Per uenir hora alla felicità humana, non baſta dire, che la propria operatione dell' huomo, come huomo, lo faccia felice; ma sì bene la ſua propria operatione, quando è ben retta: sì come allhora

ra ſta nel ſuo regno il muſico, come muſico, quando ſuona & canta bene. Ma perche queſta operatione dell' huomo ſi puo pigliare in due tempi; l' uno, quando non fa coſa alcuna nè buona, nè rea, ma la puo ben fare a ſua uoglia, come quando dorme, o pur quando uegghia, & ſtaſsi in otio; l' altro, quando attualmente ſi ſerue della ragione in far qualche coſa ad utilità publica, o priuata; percioche queſto ſecondo tempo, come poi ui dirò, è piu degno, & piu proprio alla natura dell' huomo; diciamo, che eſſendo la propria operatione dell' huomo, come huomo, le attuali operationi dell' anima, ſecondo la ragione; & eſſendo, come ho detto, la medeſima operatione quella dell' huomo, come huomo, & dell' huomo buono & uirtuoſo; ſe non che nell' uno puo eſſere buona, & cattiua, & nell' altro è ſempre buona; ben poſsiamo conchiudere, che la felicità dell' huomo conſiſta nell' attuale operatione ſua dell' anima, regolata dalla buona, & diritta ragione. In queſto credo io, che uoi non habbiate dubbio alcuno.

PRINCIPE. Sì ho pure: perche non ſo uedere, come ſi ſia queſta ragione buona, o cattiua.

AGOSTINO. Signore, il dubitare è uicino al ſapere: & chi non dubita, o ſa il tutto, o niente. Hora riſpondetemi a quello, che io ui dimando: & uedrete, come ui condurrò bene alla notitia di queſta felicità humana. Ditemi, quando il muſico comincia a ſaper ben ſonare, che ha egli acquiſtato, che lo faccia ſonar bene?

PRINCIPE. Non ſo, che s' habbia altro acquiſtato, che l' arte del ſonare.

AGOSTINO. L' arte adunque della muſica, che egli ha imparata, gli guida la uoce, o le dita a cantare, o a ſonar bene.

PRINCIPE. Così pare a me.

AGOSTINO. Haueua adunque Franceſco da Melano dalla natura la mano diſpoſta al ſonar la uiuola: ma dapoi ſopra la diſpoſitione della natura ha egli acquiſtata quell' arte, che

che l' ha fatto il primo ſonatore, che ſia nell' età noſtra, s' io non m' inganno.

PRINCIPE. Così credo anch' io.

AGOSTINO. A queſta guiſa noi tutti naſciamo ignoranti: & habbiamo dalla natura i principij, & gli ſtrumenti da poter ſeruirci della ragione, che ſta nell' intelletto: & tutti generalmente ce ne ſeruiamo: diſcorrendo con la mente d'una coſa in un' altra, chi male, chi bene, chi peggio, chi meglio, ſecondo gl' ingegni, e i ceruelli. Per uſar poi queſta ragione tanto bene, che non ci laſci fare errore nelle operationi noſtre ciuili; biſogna, che ella guadagni qualche diſpoſitione, o habito, o qualità, che ſi ſia: laquale diſponga l' anima noſtra a far bene le operationi noſtre, come l'arte della muſica diſpone la mano, & la uoce del muſico al ben ſonare, o cantare. Laquale diſpoſitione, o habito, o qualità, che diciamo, fa l' anima buona, non altramente che la uirtù del uedere, quando ſta nell' occhio, il fa buono: perche non ſi chiama già buono occhio quello, che non puo ben uedere. Ora queſta tal diſpoſitione, che fa l' anima buona, & è principio, & cagione di farla bene operare nelle coſe appartenenti alla uita; la chiameremo per hora uirtù: & un' altra uolta ue ne darò piu particolar notitia. Et ſi come un muſico puo hauere molte particolari arti di cantare, o di ſonare, per le quali canta poi & ſuona uariamente, & bene, & meglio, ſecondo la bontà, o la miglioranza dell'arte; così puo l' huomo hauere molte uirtù nell' anima, per le quali puo fare le operationi ſue buone, o migliori, ſecondo la qualità delle uirtù, per le quali egli opera. Come ſarebbe a dire, che fu molto piu degna opera quella di Bruto il primo, quando fè morire i figliuoli come ribelli, & nimici della patria, che quando s'incontrò con Arunte figliuolo di Tarquinio con tanto ualore, che ammazzando il nimico, uinſe, & morì in un tratto: benche l' uno atto, & l' altro foſſe da un medeſimo buon fine guidato. Ma io non uorrei già, che uoi qui m' ap-

m' appuntaste: perche sapete bene, che da gli essempi non si caua la uerità così al uiuo. Fu adunque piu degna uirtù (secondo me) quella, con laquale Bruto si regolò nel condannare i figliuoli suoi, che quella, che lo spinse a combattere con Arunte. Allhora adunque starà l' huomo nel migliore, & piu degno stato, che star possa; quando farà la sua propria operatione dell'anima con la regola della uirtù: & allhora starà in piu perfetto stato, quando opererà secondo la migliore, & piu perfetta uirtù, che egli habbia: si come allhora Francesco da Melano si truoua nel piu sublime stato, come musico; quando suona con la miglior arte, che egli habbia. Non è la ricchezza adunque quella, che fa l' huomo felice: percioche se un' huomo hauesse uesti ricchissime in dosso, & le dita piene di diamanti, & fosse di nobilissima famiglia, & non hauesse poi l' arte di cantare, & di sonare; non sarebbe mai felice, come musico. Il medesimo diciamo, che se uno huomo fosse ricchissimo, nobilissimo, & potentissimo, & non hauesse poi le uirtù, con le quali regolasse le operationi della uita sua; non sarebbe giamai felice. Et per questo Socrate non uolle affermare, che il Re di Persia con tanta potentia fosse felice, se prima non intendeua, che fosse anchor giusto.

PRINCIPE. Adunque Cesare Augusto, che fu signor quasi di tutto il mondo, non fu felice, secondo il dir uostro.

AGOSTINO. Et quando pare a uoi, che Augusto si truouasse in istato di felicita? nel tempo forse della proscrittione? della quale non fu mai fatta in Roma la piu scelerata cosa: massimamente per quell' atto di lasciar Cicerone in preda a M. Antonio, per uendicarsi di L. Antonio? o in quello infame conuito, oue erano sei uestiti da Dij, & sei da Dee, & esso si fece Apollo? in tempo che per Roma moriua la gente di fame? onde nacque il seguente giorno un grido per la plebe, che gli Dij s'haueuano mangiato il frumento di Roma?

PRINCIPE. Perche non lo chiameremo felice in quelle

tante

tante uittorie, che egli hebbe & in mare & in terra?

AGOSTINO. Et che parte u' hebbe egli mai in tutte le sue uittorie? in quella forse di Modona? onde riportò infamia d' hauere malissimamente fatto morire i Consoli, per rimanere solo capo dell' essercito? ò in quella de Filippi, oue fuggitosi da gli alloggiamenti, s' andò a saluare sotto la bandiera d' Antonio? o pur nella guerra di Sicilia, oue fu sueglìato da Agrippa: perche uedesse fuggir l' armata de nimici? o ad Attio, doue parue che Cleopatra, & Antonio istesso fossero da lui stipendiati a farlo uincere? Ma quanto s' ingannassero quei Romani nel nome dell' humana felicità, il mostrarono chiaramente, quando chiamarono per soprannome Fausto, & Felice Silla: perche la fortuna haueua risposto a suoi crudeli desiderij. Nè s' accorgeuano, che quella beccaria di nimici, che fece in casa sua, lo fece infelicissimo. Hebbe ben Valerio Massimo qualche ragione di dare la felicità a Metello; poiche con la bontà sua s' accompagnò la fortuna prospera: laquale è istrumento della felicità, come diremo appresso. Nè crediate, che un' atto solo d' animo regolato dalla uirtù, faccia l' huomo felice: che egli bisogna, che ne sia tutta la uita piena: percioche, come una rondinella, o un giorno temperato non fanno la primauera; così un giorno solo uirtuosamente spesо non fa la uita beata: ma bisogna essere costante, & assomigliarsi a se stesso in tutta la uita, chi uuol meritar nome d' huomo da bene, & felice. Et infino a qui hauete Signor, lo schizzo, o i primi lineamenti della felicità humana. Ragionando poi la uerremo dipingendo co suoi proprij colori. Parmi di uederui alquanto sospeso: non ui par forse uero, quanto u' ho detto?

PRINCIPE. Anzi mi par uerissimo: & andaua ricogliendo meco la somma di quanto hauete detto in questo modo. Ogni cosa desidera il suo bene: & se n' ha molti, che sieno l' uno all' altro ordinati; molto piu desidera il migliore di tutti: cioè, quello, per lo quale tutti gli altri si desidera-

no:

no: & questo era la felicità dell' huomo. Et per trouare, che cosa fosse felicità; diceste poi, che la propria operatione di ciascuna cosa è il suo sommo bene: perche la natura la produce per quella: & per lei si chiama buona, o cattiua. si come l'occhio allhora è buono, quando uede bene: & allhora ogni cosa sta nel suo ottimo stato, quando la sua propria operatione ottimamente procede. & deste l' essempio del musico. Hauete poi mostro, che l'huomo ha l' operatione sua propria, che è l'uso della ragione: & che allhora si truoua nel piu nobile stato, che possa hauere; quando usa la ragione nel miglior modo, che usar la possa: (che altro non uuol dire, che uiuer uirtuosamente) & quando, hauendo molte uirtù, uiue secondo la regola della maggiore, & piu perfetta uirtù, che egli habbia: si come fa il buon musico, quando canta, & suona secondo la migliore arte della musica, che egli sappia. Et soggiugneste, esser necessario, che colui, ilquale ha da chiamarsi beato, sia costante in quella maniera di uiuere per tutta la uita sua. Et marauigliauami poi meco, quanto s'inganna il mondo, stimando felici quelli, che hanno piu roba, o maggior potentia: i quali secondo il uostro dire, se non hanno le uirtù, con le quali diano regola, & misura alle loro attioni, & opere, sono infelicissimi. Et parmi, che uoi altri filosofi, che conoscete questo, quando uedete uno di noi, che siamo stimati gran cosa dal uolgo, attendere alla ricchezza, alle pompe, o alle signorie; non altramente ue ne ridiate, che fareste, uedendo uno, che facesse professione d' eccellente musico, cantare, & sonare senza arte, & con mille dissonantie. Ma ditemi di gratia M. Agostino, di queste così fatte felicità, quante ne uedete uoi al mondo?

AGOSTINO. Delle perfette niuna, & poche delle mediocri: perche le cose buone sono poche, & la natura istessa ha uoluto così. Non uedete uoi di tanti fiori, che haueuamo su questi aranci il mese passato, quanti pochi frutti ci sono rimasi? & di questi anche sapete quanti pochi ne sogliono

no uenire a perfettione. ma non uorrei già, che per questo ui smarriste dal bel disegno: anzi, come dice quel gentilissimo poeta,

Tanto ti prego piu gentile spirto,
Non lasciar la magnanima tua impresa.

ueggendo massimamente, che la natura ha fatta questa felicità comune a tutti. che se la ponea nella ricchezza, o nella nobiltà del sangue, o in altri beni di fortuna; infiniti huomini si sarebbon giustamente potuti lamentare della prouidenza diuina: ma hauendola hora posta ne beni dell' animo, sopra i quali non ha la fortuna dominio alcuno; ciascuno se ne puo promettere, quanto uuole, massimamente i Signori, & tutti i ricchi: a quali non manca il modo di conoscere, & di porre in essecutione, quanto loro conuiene: se non sono impediti dalle lusinghe della sensualità, o ueramente accecati dalla opinione del uolgo. Ma ritornando al proposito nostro, non ui ricordate, che io ui lasciai di mostrare, come la uirtù da se sola non basta a fare l' huomo felice, rimettendomi a mostrarloui, quando u' haueste dichiarato, che cosa fosse la felicità, secondo la mente d'Aristotile? Hora mi par tempo d' attenerui la promessa. Ma perche della uirtù habbiamo a ragionar lungamente forse domani, percioche hoggi non ci sarà tempo; parlandone hora così alla grossa, per non partirci dall' essempio della musica usato da Aristotile, poniamo, che la uirtù nell' huomo, che ha da uiuere uirtuosamente, sia come l' arte della musica nel musico, per la quale canta, & suona bene, come musico. Hora io ui dimando, quando si ritruoua in miglior essere Francesco da Melano, come musico? quando dorme? o se pur uegghia, quando non suona, benche habbia l' arte perfetta di sonare? o pur quando attualmente suona, secondo la migliore arte, che egli habbia di sonare?

PRINCIPE. Et chi non sa, che allhora sta nel suo regno, quando suona soauissimamente?

AGO-

AGOSTINO. Dite adunque questo medesimo dell' huomo uirtuoso, che in migliore essere si truoua, quando fa qualche atto uirtuoso, che quando, benche habbia la uirtù, non l'opera: come sarebbe a dire, quando dorme, o pur quando uegghiando non fa cosa alcuna. Et benche questo sia manifesto, nondimeno Aristotile, che non dice mai cosa senza forte ragione, lo pruoua in questo modo. Quello stato, nel quale non puo l' huomo trouarsi senza fare qualche bene; è piu perfetto di quello, nel quale puo stare senza operare bene alcuno. Questo non mi negherete uoi, nè persona che habbia intelletto. Appresso, certo è, che non puo l' huomo uirtuoso usare la uirtù, nè fare qualche uirtuoso atto, che egli non uenga a fare ancho qualche bene. Et questo anchora è chiaro: perche la uirtù non si puo se non a qualche bene usare: nè fa per altro buono colui, che l'ha, se non perche fa buone le sue operationi: come la uirtù uisiua fa l' occhio buono, & fallo ben uedere: nè puo già l' huomo fare un' atto di liberalità, nè di giustitia, & così di tutte l' altre uirtù morali, che non faccia qualche bene o a se, o ad altrui. E' manifesto anchora, che puo l' huomo possedere tutte le uirtù senza far bene alcuno: come fa quando ei dorme, o quando uegghiando sta solo, & otioso. Or dunque se egli è uero quello, che habbiamo detto, che la felicità riponga l' huomo nel migliore stato, che egli star possa; facilmente conchiuderemo, che non l' hauere, & possedere le uirtù solamente, ma l' uso delle uirtù è quello, che fa l' huomo felice. Ilche conferma ancho Aristotile con questo bello essempio. Facciasi un mercato, dic'egli, oue si proponga il premio al miglior lottatore: & tra molti ne compariscano due, i quali sieno ottimamente composti di membra, & d' altre fatezze di corpo: & habbiano amendue l' arte di giocare alle braccia eccellentemente: & uno d' essi giuochi, & gitti a terra quanti ue ne sono: & l' altro si stia a giacere. non è dubbio, che il pregio si darà a colui, che ha giocato, & non a colui, che si è stato a

ſedere. A queſto mercato è ſimile la uita humana: della quale non baſta hauere la buona intentione, & il modo di far bene; ma biſogna ancho eſſercitarſi nell' opere uirtuoſe, chi uuole acquiſtare honore. Confirma poi Ariſtotile queſta dichiaratione di felicità con la conuenienza, che ha con l' altre opinioni de filoſofi antichi, che hanno di cio parlato. Percioche al uero ogni coſa s' accorda: & l' una uerità non contradice all' altra, come fa la bugia. Dice egli adunque, eſſendo tre maniere di bene nel mondo, della fortuna, del corpo, & quelli, che dall' animo naſcono; queſti ultimi ſono, come s' è detto, i ueri & proprijſsimi beni. Ponendo hora noi la felicità nell' operationi dell' anima, ci accorderemo con quelli, che la poneuano nella uirtù ſola. Et perche l' una & l'altra è coſa appartenente all' anima, & non alla fortuna; ci accorderemo anchora con quelli, che la poneuano nel uiuere bene, & nel fare i fatti ſuoi proſperamente. Percioche la felicità da noi dichiarata non è altro, che una buona & ottima uita. Et come ſi potrebbe meglio uiuere, che fare ogni ſua coſa ſecondo la regola della uirtù? che tanto è a dire, come ſecondo la buona & diritta ragione? Oltre a cio la felicità da noi dichiarata abbraccia tutte le coſe, che le hanno attribuite l' altre opinioni. Alcuni diſſero, che la uirtù ſola fa l' huomo felice: altri l' attribuirono alla ſapientia, altri alla prudentia: altri u' aggiunſero la uoluttà, o uogliamo dire la dilettatione, e i piaceri: altri la miſero nelle coſe della fortuna. i quali tutti ſi ſono accoſtati alla uerità. Percioche quanto a primi, è coſa certa, che il uiuere uirtuoſamente non ſi puo fare ſenza uirtù, nè ſenza prudentia, nè ſenza ſapientia. Quelli poi, che la poneuano ne beni della fortuna, s'auuicinarono anchor eſsi al uero: concioſia coſa che quantunque la felicità non conſiſta in queſti beni, non puo nondimeno fare ſenza eſsi: perche ſe ui ricorda quello, che io ui diſsi della ſofficienza della felicità; biſogna, che ella ſia tale, che baſti, a prouedere

ancho

ancho a suoi. Et che felicità sarebbe quella d' un' huomo, che ueggendo morire suo padre di fame, non lo potesse aiutare?

PRINCIPE. Non m' hauete uoi detto, che la felicità non è altro, che l' uso della uirtù?

AGOSTINO. Si bene.

PRINCIPE. Se il uiuere uirtuosamente basta a far l' huomo felice, il ueder morire suo padre di fame, non potendo soccorrerlo, non impedirà la felicità.

AGOSTINO. Et ditemi uoi Signore, se Francesco da Melano non potesse hauere liuto da sonare; che felicità sarebbe la sua, come musico?

PRINCIPE. Sarebbe felice per l' arte, che ha sempre seco, della quale si goderebbe con la memoria.

AGOSTINO. Ah, non m' hauete uoi conceduto, che la felicità consiste nell' operare, & non nel sapere operare solamente? Et se Francesco da Melano hauesse le mani legate, o impedite dalle gotte, come si potrebbe egli chiamar felice, come musico? Bisogna adunque, per farlo felice, come musico, che egli habbia non solamente l' arte della musica nell' animo, ma la sanità nelle mani, & la uiuola ben temperata per sonare. A questa guisa all' huomo, per uiuere uirtuosamente, bisogna hauere la sanità, bisogna hauere la roba, & de beni della fortuna: non come cose principali da farci felici, ma come istrumento da porre in pratica, o in opera le uirtù, & uiuere con esse tra le genti, & soccorrere al padre, & a gli amici suoi. Come potria mai un liberale usare la liberalità, se non hauesse da donare? o come potria un forte, & ualent' huomo difendere la patria sua senza arme, & senza caualli? Non sarebbe medesimamente felice un' huomo bruttissimo, & di uilissima natione, & solo senza figliuoli, senza parenti, & senza uicini, & non conosciuto, nè stimato da superiori, o pur con figliuoli, ma scelerati, & che uedesse morirsi i buoni, & rimanergli i cattiui: tutto che egli fosse uir-

tuoso

uoso giouane? Adunque al felice, la roba, la nobiltà, gli amici, i figliuoli, i parenti, la gratia de Principi, & simili cose non sono come principal fine della uita: ma come istrumenti delle uirtù, & ministri del uiuere uirtuosamente. Non dissero ancho in tutto male, quei che posero la felicità ne piaceri & dilettationi, o d'animo, o di corpo: perche questo anchora comprende la nostra felicità. concioßia cosa che non possa esser uita al mondo tanto gioconda, & così piena di diletto, quanto quella del felice: percioche la dilettatione humana pende quasi tutta dall'animo, se ben ui concorre il corpo come istrumento: & essendo la felicità cosa dell'animo; non è marauiglia, che s'accompagnino insieme. di che assegna san Thomaso una bella ragione. Ma perche meglio intendiate, rispondetemi. Tutte le cose desiderate si posseggono con piacere: non ui pare cosi?

PRINCIPE. E' uerissimo: perche quanto piu si desidera una cosa, tanto maggior piacere si ha d'hauerla.

AGOSTINO. Ecci cosa piu desiderata da gli huomini, & da gli animali, che l'essere?

PRINCIPE. Io mi credo di nò: percioche il contrario suo, che è il morire, si fugge, & odia piu che cosa che sia: & chi piu conosce l'essere, piu l'ama & desidera.

AGOSTINO. Trouandosi adunque piu maniere d'essere, & l'uno migliore dell'altro; quel che fosse migliore, piu si desidereria: & acquistandosi, piu diletteria. non è egli così?

PRINCIPE. Così mi pare.

AGOSTINO. Chi acquistasse adunque l'essere felice, percioche hauerebbe il miglior essere di quanti ne sono al mondo, ne goderebbe piu che di qual si uoglia altro essere, che si troui. Adunque la uita del felice è piu dilettеuole di tutte l'altre. Et questa ragione procede per uia di cognitione. Vdite quest'altra, che procede per uia d'amore, & è d'Aristotile. Non è huomo, che non si diletti di quello, che

egli

egli ama: come sarebbe a dire. il caualiere prende gran piacere de caualli, perche gli ama: & colui, che ama le comedie, si prende gran piacere d' udirle. Et così si può andar discorrendo per tutti gli affetti humani. Ora che cosa può l' huomo amare tanto, quanto quello, che il fa felice? Ama adunque il felice la giustitia, la liberalità, la magnificenza, & tutte le uirtù, piu che tutte l' altre cose del mondo: percioche per esse è felice. amandole adunque tanto, segue di necessità, che ne prenda grandissimo piacere. E' adunque la uita di chi uiue uirtuosamente, giocondissima, & dilettuolissima sopra tutte l'altre uite del mondo: parlo di quelle, alle quali habbiamo dato nome di uita attiua. Et che cio sia uero, dice Aristotile, la uarietà de gli affetti de plebei lo dimostra: percioche alcuni di loro si dilettano del poco spendere, altri del gittare la roba: alcuni amano le pompe, altri gli stracci, & simili cose. Et questo non auuiene loro per altro, dice il filosofo, senon perche non amano quello, che si dee naturalmente amare: ma quello, che al loro corrotto giudicio par buono, o bello. La doue quei, che uirtuosamente uiuono, non sono tra se contrarij nelle cose da loro amate: percioche amano quello, che per se stesso è degno d' essere amato: come è l' honestà, la giustitia, la liberalità, & le uirtù morali. Et queste cose sono quelle istesse tra tutti, & sempre, con l' essempio l' intenderete meglio. Poniamo, che la natura hauesse prodotti molti corpi di complessione temperata, & infiniti distemperati, chi di colera, chi di sangue, chi di flegma, come siamo quasi tutti: certo è, che a tutti quei temperati il mele parrebbe dolce, & l' assentio amaro: perche tutti per ugual misura d' humori giudicherebbono. la doue quei distemperati non haurebbono quella medesima regola: perche al colerico il mele parrebbe amaro, al flegmatico troppo dolce, & a chi piacerebbe il brusco, a chi l' agreste, per la uarietà de gli humori, che regnassero ne gli stomachi loro. Questo medesimo si uede nella sanità dell' anima: per-

cioche

cioche quelli, che secondo la diritta ragione uiuono; sono come i corpi temperati, che non hanno passione alcuna, che intorbidi loro il giudicio, come fa la colera a i colerici: & però s' accordano tutti ad amare quello, che la natura ha fatto degno d' essere amato dall' huomo: & cio sono le operationi procedenti dalla uirtù; come s' è detto: delle quali tutti i uirtuosi si dilettano, & ne prendono marauiglioso piacere: & hauendo in se stessi la cagione de loro sommi diletti, non hanno bisogno di piaceri mendicati. Ma quelli plebei, che s' assomigliano a corpi distemperati, non s' accordano nè in amare, nè in odiare cosa alcuna: ma ciascuno giudica honesto quello, che alla sua corrotta natura si confà: percioche amano secondo l' appetito sensitiuo: ilquale così è uario, come è la diuersità delle loro passioni. Onde segue, che non puo essere nè giusto, nè buono colui, che non ama le cose giuste & buone. Nè terremo mai per liberale un' huomo, alquale non piacciono gli atti di liberalità. Sono adunque l' operationi uirtuose, per sua natura dilettеuoli, & gioconde. Sono ancho buone, & belle insieme. Et sì come de sapori, & delle qualità de cibi non puo giudicare il corpo infermo; perche chi ha la terzana, dice, che il mele è amaro, & che il uino gli pute; la doue ne giudica bene il corpo sano, & massimamente il temperato, non hauendo nè souerchi, nè corrotti humori nello stomaco, che gli turbino il giudicio; così delle cose humane ha da giudicare il uirtuoso, quali sieno honeste, & quali nò: percioche esso giudica secondo la diritta ragione non contaminata da passione. E' adunque la felicità cosa ottima, giocondissima, & bellissima insieme. Nè si debbono separare queste tranquillità nel modo, che diceuano quei uersi, che erano scritti nell' isola di Delo: cioè, che la bontà fosse propria della sanità, la bellezza si desse solamente alla giustitia, & la dilettatione al possedere delle cose amate: percioche tutte & tre si truouano unite insieme col uiuere uirtuosamente: nel quale habbiamo conchiuso che stia là

felicità

felicità humana. Nè trouerete mai persona di giudicio, che mostrandogli un' atto uirtuoso, non lo chiami buono, non gli paia bello, & non lo stimi dilettеuolissimo. Che ne dite uoi Signore, di questa sentenza?

PRINCIPE. Parmi uera, & bella: ma io resto alquanto confuso in questa dichiaratione di felicità: percioche, secondo il uostro dire, quel tanto lodato Attilio Regolo sarebbe stato infelice nel carcere: & quell' altro non mai appieno lodato Scipione sarebbe stato misero nello esilio suo: & nondimeno l' uno, & l' altro, quello hauendo tronche le palpebre de gli occhi, & questo nella priuatione della patria esserciтauano la uirtù della fortezza con le altre, che sempre gli accompagnauano. Et Paolo Emilio, al parer uostro, sarebbe stato misero, per la perdita di due carissimi figliuoli, morti pochi dì innanzi, o doppo il trionfo di Perseo. Et Socrate, che fu l' essempio di tutte le uirtù, sarebbe stato infelice: perche nacque d' uno scarpellino, & d' una donna, che raccoglieua i parti: & fu sempre in disgratia di quei tiranni, che gouernauano la patria sua.

AGOSTINO. Se bene ho detto, che la roba, la potentia, la nobiltà del sangue, la dilettatione, & il non sentire alcun dolore non fanno l' huomo felice; non ho detto però, che la pouertà, i tormenti, la uiltà del nascimento, lo possan fare infelice. Dico bene, che non era felice Regolo ne tormenti, nè Scipione nell' esilio: percioche non si trouauano nel migliore stato, che possa stare uno huomo, come huomo. ma non dico già che fossero infelici: percioche la uirtù della fortezza li difendeua dalla miseria. Et non dirò mai, che un' huomo calamitoso sia felice: dicasi pur Marco Tullio quel che gli piace. Nè consentirei mai, che Francesco da Melano fosse felice, come musico: non potendo hauer uiuola da sonare, o pure hauendo le gotte nelle mani. Ma non direi io già però, che per questo fosse tristo musico: percioche a me pare, che la priuatione de gli strumenti impedisca

la felicità: ma non apporti però la miseria seco. Non u' ho io detto, che la felicità consiste nella propria operatione dell'huomo, procedente dalla uirtù dell' anima? & che se l' anima haueſſe piu uirtù, che una; quella operatione, che dalla piu perfetta uirtù procedeſſe, farebbe l' huomo felice, come quella, che lo porrebbe nel piu perfetto ſtato? Ora come uolete uoi, che Regolo ſteſſe nel piu perfetto ſtato, che ſtar poteſſe, quando era in carcere, & ne tormenti? Et chi non uede, che in molto migliore ſtato ſi ritrouaua Scipione, quando era principe del ſenato, & eſſercitaua la giuſtitia, & la liberalità, & l' altre tante ſue uirtù; che quando ſtaua a Linterno lungi da Roma, & da ſuoi? Ma nè Regolo, nè Scipione, nè Socrate erano per queſto infelici: percioche non haueuano niuna di quelle coſe, che fanno l' huomo infelice: lequali non ſono già la pouertà, nè il dolore, nè la baſſezza del ſangue, nè l' eſilio: ma la ignoranza, la ſuperbia, la luſſuria, l' auaritia, la uera infamia, l' odio de uirtuoſi, il rimordimento della conſcientia, & ſimili coſe. Era adunque impedito Regolo dal carcere, & da i tormenti: ma non era infelice, come uoi conchiudete.

PRINCIPE. Se la roba, & la liberalità, & la potentia, & ſimili coſe, ſono iſtrumenti della felicità; chi piu di queſte coſe poſsiede, miglior modo ha d' eſſere felice: & per conſeguente i Principi, & gran Signori hanno piu facile uia alla felicità, che gli huomini priuati.

AGOSTINO. Sì, ſe haueſſero piu facile il modo d' acquiſtare le uirtù, che ſono il fondamento della felicità.

PRINCIPE. Et queſto anchora poſſono fare eſsi meglio, che i priuati huomini: percioche hanno appreſſo di ſe chi puo loro inſegnare, come diceſte.

AGOSTINO. Se le infermità dell' animo foſſero manifeſte, come quelle del corpo, uoi direſte il uero: perche ſi uede, che non sì toſto un Signore ſi ſente alquanto indiſpoſto, che chiama il medico, & ubidiſce a lui. Et ſe pure eſſo non

ſente

ſente il male, pur che moſtri cambiato alquanto il uolto, ſubito gli amici l'auuiſano, & pregano, che habbia della ſua uita cura: ma doue ne uedeſte uoi alcuno mai, ilquale diceſſe, io mi conoſco ſuperbo, o auaro, o inuidioſo, o ingiuſto, o incontinente, aiutatemi a guarire? o pure, che tacendo eſſo, alcuno de ſeruidori, o amici gli diceſſe, Signore, uoi hauete il tal uitio, o il tal cattiuo coſtume? Et come l'huomo non ſi conoſce eſſere infermo, nè ha chi lo ammoniſca; non ci è ſperanza piu di ſalute.

PRINCIPE. Et queſta difficultà non naſce così ne priuati, come ne Principi?

AGOSTINO. Signor nò: perche i priuati hanno de gli amici, & de nimici, che dicon loro i lor difetti: la doue i Principi non gli hanno. percioche rariſsimi ſono al mondo, che pratichino co Signori per altro, che per hauere da loro: & però ſi guardano di mai dir coſa, che loro diſpiaccia: e i nimici, percioche uiuono da lor lontani, non poſſono rinfacciar loro i lor difetti, come fanno i priuati ogni giorno l'un l'altro.

PRINCIPE. Che rimedio ci ſarebbe adunque ſecondo uoi?

AGOSTINO. Io non ne ſo altro, che quello, che ſi truoua ſcritto da Galeno: & parmi efficaciſsimo a chi l'uſaſſe con diligenza.

PRINCIPE. Ditelo digratia: percioche queſto importa all'honore, & all'anima, che non ſi puo andar piu oltre.

AGOSTINO. Dirò ſolamente la ſomma, per ritornar poi al principal noſtro ragionamento. Voi ſapete, che non puo riceuere medicina uno, che ha il corpo infermo, ſe eſſo non ſi conoſce hauer male: & ſe conoſciutolo poi non ſi ſottomette a precetti de medici. Queſto medeſimo accade delle infermità dell'animo, che ſe non ſono conoſciute, non ui ſi prouede. Ma è ben tra loro queſta differenza, che le infermità del corpo, o col dolore, o con qualche mala diſpoſitio-

ne impedendo le solite operationi, si fanno conoscere, & constringono l' infermo a chiedere rimedio. la doue le infermità dell' animo, non solamente non dolgono, ma spesse fiate dilettano l' infermo: & questa è la cagione, perche non si conoscono, nè ui si rimedia. Io ho ueduti alcuni tanto auari, che non si lauano, come si dice, per non perdere l' acqua: & nondimeno si uantano di liberalità, non che si uergognassero di confessare l' auaritia, come si scriue di Marco Crasso: il quale essendo esso auarissimo, perseguitaua fortemente gli auari. Et non è marauiglia, dice Galeno, che l' huomo non conosca i suoi difetti: percioche ogni amante è cieco: come si uede di quelli, che accesi dell' amore delle brutte donne, le predicano per bellissime. Et non è amore, che auanzi quello, che l' huomo porta a se stesso. Pensate hora, come conoscerà i uitij suoi, se non sono eccessiui: & quelli anchora iscuserà, come fa il padre i difetti de proprij figliuoli. Ora per rimediare a questi impedimenti, farai cosi, dice Galeno. Guarda con diligenza tra tuoi cittadini, & uedi di ritrouarne uno, ilquale habbia buono giudicio, & che t' ami: & trouatolo, & chiamatolo a te secretamente, priegalo, & scongiuralo, che ti dica sinceramente tutti i tuoi difetti, & cattiui costumi: promettendogli, che ciò facendo, egli non solamente non ti farà dispiacere, ma tu gli rimarrai con obligo eterno. Et se egli ti dice, che in te non conosce difetto alcuno; priegalo, che pigli tempo a considerar meglio la uita tua: & ritornato poi al preso termine, se dice, che in te non uede uitio, nè costume alcuno, che non sia lodeuole; non gli credere: percioche questo è impossibile: ma sappi, che egli o non t' ama, o teme d' offenderti. & però assicuralo quanto puoi: & torna a pregarlo, che ti faccia questo seruigio: percioche se egli non sa, che ad alcun' altro, che hauesse fatto con te questo ufficio, tu ti fosti mostrato acerbo; & se ama l' honor tuo; indubitatamente ti dirà la uerità de tuoi costumi: & così ui potrai poi rimediare. Non ui pare questo rimedio degno di

medico

medico non ſolamente de corpi, ma dell' anime anchora?

PRINCIPE. Parmi ueramente bello: & credo, che riuſcirebbe a chi l' uſaſſe. ma come ſi conoſcerà queſto tale amico, che dica la uerità tanto ſinceramente, che non la uada palliando, per mantenerſi in gratia?

AGOSTINO. Certezza non ſe ne può hauer mai: conciofiacoſa che il cuore dell' huomo ſia, come ſi dice, un boſco: ma oltre alla buona fama, gran giudicio della integrità ſua ui darà il non frequentare le tauole de ricchi, nè le caſe de Signori. Ma chi leggeſſe quel libretto, che fa Plutarco della differenza, che è tra l' amico, & l' adulatore; ſe ne potrebbe toſto accorgere: & trouato che l' haueſſe, & inteſone i difetti proprij; non biſogneria ſtare a diſenderli, & iſcuſarli, nè moſtrare diſpiacere d' hauergli inteſi: perche così facendo, nè colui, nè altri, che l'intendeſſe, ui direbbe mai piu la uerità de fatti uoſtri. Ilche di quanta importanza ſia, uoi lo ſapete. Siete adunque hora chiaro, che maggior difficultà trouano i Signori a farſi felici, che gli huomini priuati: quantunque habbiano maggior copia di beni di fortuna, iquali, come s' è detto, ſono iſtrumenti della felicità. Et che ſeruirebbe ad uno, che haueſſe una uiuola fatta d' hebano, o di legno d' aloe, & fornita di finiſsime corde, & ornata d' oro & di perle, & d'un ſoauiſsimo ſuono; ſe egli poi non ſapeſſe ſonarla? Medeſimamente una ſtalla di belliſsimi caualli in che giouerebbe a chi l' haueſſe, ſe non ſapeſſe caualcare? & è molto piu facile a chi che ſia l' acquiſtare gl' iſtrumenti, che l' arte. Vedete hora Signore in quanto errore ſiate uoi Principi; ſe credete a coloro, che ui chiamano felici: perche ui ueggono abondare di beni di fortuna: & non ſanno, che quanto è maggiore il modo, che il Signor Dio u' ha dato di far bene al mondo, & a uoi; tanto maggiore è la ingratitudine, il peccato, & la uergogna, ſe i doni, che dalla ſua ſomma bontà ui ſono ſtati conceduti per lo ben publico, conuertite a ſodisfare a i uoſtri priuati,

& talhora

& talhora ingiusti, & dishonesti appetiti: & l'istrumento, che ui fu dato per farui felici in questo mondo, usate a farui infelici in questa & nell'altra uita. percioche si come questa felicità è una preuia dispositione a quella, che Iddio nell' altra uita promette a chi per uera fede, & col mezzo del battesimo si fa membro di Christo; così questa brieue infelicità, che noi stessi seguendo le nostre passioni ci procacciamo, ci conduce alla eterna. Non basta adunque Signor mio, hauer la buona, & bella, & ben fornita uiuola; ma bisogna ancho saperla sonare, & spesso sonarla, per essere, & per pater buon musico.

PRINCIPE. Resto sodisfatto di questo discorso: considerando la differenza, che è tra la uera felicità humana, & quella, che la gente stima. Et anchora mi marauiglio di tanto publico errore: & parmi bene auuenturato colui, che se n'accorge per tempo. ma percioche questa notitia della felicità m' ha generato un gran desiderio di conseguirla; uorrei, che mi diceste, se un' huomo la puo da se guadagnare col mezzo de doni della natura: o pur ella è dono di Dio, & bisogna pregarlo, che ce ne faccia degni.

AGOSTINO. Et a questo anchora risponde Aristotile, & dice, che non è dubbio alcuno, che, se tutti i beni, che ha l' huomo in questa uita, si debbono attribuire a Dio; questo della felicità gli si dee attribuire piu che niun' altro: percioche essendo cosa tanto eccellente, che ha piu del diuino, che dell' humano; non puo da altri che da lui procedere: anzi se ci paresse, che tutti gli altri beni potesser nascere dalla natura, o dalla fortuna, o dall' arbitrio nostro; questo solo meriterebbe d' essere attribuito a Dio solo. Et posto che da i principij della natura, & dalla industria nostra potesse nascere; bisogneria nondimeno dire, che fra tutte le cose del mondo, questa fosse diuinissima: & che per questo non ci potesse hauere la fortuna parte alcuna. Pure quantunque un sì gran bene si debbia impetrare da Dio, il quale per sua assoluta, & libera potentia puo infondere nell' huomo maggior bene,

che

che questo non è, senza che egli pur ui pensi, non che ui si adoperi per hauerlo, come fece a San Paolo; nondimeno naturalmente parlando, puo l' huomo co suoi principij conseguirla col fauore della diuina influenza: percioche non si puo essere felice senza le uirtù morali: & le uirtù non s'acquistano senza l' industria humana. Vedesi poi, che tutti gli huomini, che non sono impediti della mente, & che possono esercitarsi negli atti humani; possono usar le uirtù. Si dee adun que dire, che essi possono essere felici di questa felicità, laquale nasce dalle discipline, & dalle uirtù con l' aiuto di Dio. Et benche sia cosa chiara, che la fortuna non ha parte in così diuino effetto; nondimeno, percioche il mondo le attribuisce un tal potere, a mostrarui, che cio non sia, udite che ragione ci usa Aristotile. La natura, & l' arte hanno questa proprietà, di far sempre il migliore in tutte le cose, che fanno: & ogni particolare, & determinata causa efficiente si sforza di fare il particolare effetto suo quanto piu puo migliore, se non è impedita. Et quanto la causa è piu degna, tanto l' effetto, che ne nasce, è piu nobile. Ora così degno effetto, come è la felicità, che è il migliore di quanti ne sono al mondo; come potrebbe procedere dalla fortuna, la quale si dice, che è cieca, & che fa le sue cose senza misura, & temerariamente? Et certo si potrebbe chiamare stolto, & losco co lui, che sì nobilissimo effetto uolesse attribuire a così leggiera, incerta, & inconstante cagione. Oltre a cio se la felicità consiste nell' uso della uirtù, & non si puo usare la uirtù senza prudenza; come puo la fortuna hauer luogo, doue la prudenza regge? Ma seruono i beni della natura, & della fortuna alla felicità: perche non puo essere felice un' huomo di brieue uita, nè ancho colui, che fosse sempre infermo, o altramente impedito della persona, nè un pouero & ignobile, & orbato di figliuoli, & d'amici, come s' è detto. Et per questo i beni dell' animo, & della natura sono necessarij, & quelli della fortuna sono commodi istrumenti alle uirtù morali.

rali. Et che la felicità non consista ne beni della fortuna, ma nell' uso delle uirtù; lo conferma Aristotile con la buona intentione de buoni gouernatori delle città, de regni, & delle republiche: laquale è principalmente di fare il regno, o la città, o la republica felice: nè ad altro effetto si dirizzano i loro instituti, che a far uiuere i sudditi uirtuosamente: e i premij, & le pene, che sono principali istrumenti del buon Signore, & del buon magistrato, non si danno ad altro fine; che a tor uia i uitij, & ad introdurre le uirtù nel regno, o nella città loro. Egli si uede adunque chiaro, che costoro hanno per fermo, che non si fanno le città felici con altro mezzo, che col uiuere uirtuosamente. Et però dice poi il filosofo, che nè i buoi, nè i caualli possono essere felici: percioche l'huomo solo è atto alle uirtù morali: nè ancho i fanciulli per cagione dell' età, che non è atta all' uso della ragione. Et se d'alcuni si dice, che sieno felici; non è per altro, che per la buona speranza, che danno di se. Conciosiacosa che alla felicità, come s' è detto, si richiegga la uirtù robusta, & confermata, & l' età perfetta: percioche molte mutationi nella uita nostra si fanno, per la uarietà de casi della fortuna. Sapete ben quanto spesso sia accaduto, che uno sia uiuuto nella giouentù prosperamente, & nella uecchiezza poi si sia condotto a molte calamità, come si scriue di Priamo: & niuno terrebbe per felice uno, che morisse in miseria, per essere stato felice nella giouentù.

PRINCIPE. Secondo il uostro dire, questa felicità sarebbe un sogno: percioche niuno sarebbe mai felice, mentre uiue; poi che uolete, che le mutationi della uita, & della fortuna possano turbare la felicità: che sapete bene, che mentre si uiue, si sta sempre in questi pericoli. Bisogna adunque dire, come ho inteso, che uolea Solone, che niuno si chiamasse beato innanzi alla morte: & se così fosse, bisognerebbe aspettare, che l' huomo fosse morto, per poterlo chiamare felice. Ilche repugna a quel che s' è detto: percioche se la felicità

cità consiste nell'uso della uirtù, & niun morto puo uiuere uirtuosamente; assai chiaro ne segue, che non puo niun morto essere felice: adunque nè in uita, nè in morte si truoua la felicità.

AGOSTINO. Non intendeua Solone, nè anch' io intendo di dire, che i morti possano essere felici: ma che mentre che l'huomo uiue, non si puo mai dire compiutamente felice. percioche essendo la uita nostra, quasi un mare continouamente agitato da uenti; l'huomo a guisa d'una barchetta, sta sempre in pericolo di percuotere in qualche scoglio di pouertà, o d'infermità, o d'altra calamità: laquale turberia la felicità. la doue morto che fosse, si potria sicuramente dire, che fosse stato felice: trouandosi de pericoli della fortuna sicuro.

PRINCIPE. Adunque negate, che il morto possa esser felice?

AGOSTINO. Il niego per certo, per la ragione, che uoi stesso diceste: cioè, perche non puo piu operare secondo la prudentia.

PRINCIPE. La ragione mi uince, ma non m'acqueta: percioche se noi chiamiamo felice un'huomo uiuente, per la buona fama sua, & per la ricchezza, & prosperità de suoi, etiandio quando egli non sente, nè ui pensa; perche non diremo anchor così del morto, che doppo se lascia figliuoli, nepoti, & parenti similmente felici?

AGOSTINO. Signor mio, questa è una questione molto intricata: percioche da un lato pare, che la prosperità de successori aumenti la felicità de morti: & comunemente si chiama beato colui, che doppo se lascia la casa sua ben fondata de beni della fortuna; & al contrario disgratiato chi mal fondata la lascia. D'altra parte se noi concedessimo, che la fortuna de uiui appartenga a morti; ne seguirebbe uno inconueniente, che un morto, ilquale hauesse successori di diuersa fortuna, in un tempo medesimo sarebbe felice, & infe

lice: & in diuersi tempi hora felice, hora infelicissimo, secondo la uarietà della fortuna de successori. Pare ancho strano dall' altro canto, che il morto non senta nulla dello stato de successori suoi, per lo quale egli tanto s' è affaticato. Ma se noi risoluessimo il primo dubbio, cioè, se la passata uita puo far felice l' huomo doppo la morte; forse anchora di questo saremmo chiari. Dico adunque che mi pare troppo strano, che un' huomo sia felice, non hauendo felicità alcuna: come se dicessimo, che un corpo fosse sano senza sanità. Ilche bisognerebbe dire del morto, se lo chiamassimo felice per la felicità: ouer dicessimo, che allhora, quando haueua la felicità non si fosse potuto dir felice: perche si poteua mutare la uita, & la fortuna sua. Hor chi direbbe, che un' huomo, mentre sta bene del corpo, non fosse sano; perche si puo ammalare? & infermo, o morto che fosse, si chiamasse sano; perche fosse stato sano, & non si potesse piu ammalare? Et nondimeno alcuni si sono condotti a dir queste sciocchezze, per non saper ben la natura della felicità: laquale essi stimano douere essere ferma, & stabile. Et diceuan poi, che non puo essere cosa ferma, nè stabile, quella che ha bisogno della fortuna: laquale, percioche è mutabilissima, puo fare, che un medesimo huomo sia hora felice, hora infelice, mutandosi come fa il Camaleonte: ma questi faceuano troppo honore alla fortuna, dandole possanza di turbar del tutto l' humana felicità. E' ben uero, che se n' ha bisogno, per seruirsi de suoi beni, come fa il fabbro del martello: ma non pende già l'esser suo dalla fortuna, in modo che questa possa turbarla, benche possa impedirla. perche niuna cosa del mondo è meno alla fortuna soggetta, che l' operatione della uirtù: laquale è piu salda, che la scienza: della quale ci possiamo dimenticare piu che non facciamo delle uirtù: nelle quali quando u' habbiamo fatto l' habito, elle ci si fanno quasi naturali: & per lo piacer grande, che di quelle si prende, uiue l' huomo continouamente con esse senza intramettimento di tempo. E' adun

que la felicità ferma, & durabile, & puo accompagnare l'huomo per tutta la uita: nè bisogna aspettar la morte per chiamarlo felice: percioche egli puo la maggior parte della uita consumare giocondissimamente nell'uso delle uirtù, & nelle sue meditationi: delle quali armato l'huomo felice resisterà contra l'impeto della fortuna: & sopporterà le auuersità con forte animo: & come un sasso quadrato starà sempre uguale: senza far mai, nè dir cosa degna di giusta riprensione. È ben uero, che per essere la uita humana molto soggetta alla fortuna, se ben le picciole auuersità, o le picciole prosperità non sono dal uirtuoso felice appena sentite; nondimeno le grandi prosperità aumenteranno la sua felicità, & la faranno piu illustre: porgendogli istrumenti da fare opere magnifiche, & preclare. Et quantunque poi le grandi calamità lo trauagliassero, nondimeno anchora esse lo illustrerebbono: dandogli occasione di mostrare la fortezza dell'animo: sopportando non per uiltà, o per mattezza di cuore, ma per elettione, & con forte animo le auuersità. Et a questo modo l'honestà uerrà a risplendere nell'anima del felice, non altramente che l'oro in mezzo del fuoco. Non era adunque nè misero, nè infelice Marco Attilio ne tormenti: sì come non si potria dire infermo un corpo sano, quando fosse legato: percioche non farebbe mai opere da infermo, & saria solamente impedito di fuori dal far le opere di sano. Et quell'huomo, che hauesse fatto l'habito nelle opere uirtuose, non si potrebbe mai chiamar misero: percioche non farebbe mai cosa uile, nè dishonesta: ma seruerebbe sempre il suo decoro. non altramente che un sufficiente sarto non diminuirebbe l'arte sua per la uiltà del panno, anzi accommoderebbe l'arte al panno: o che un buon calzolaio non farebbe men belle scarpe d'una pelle uile, che d'una pretiosa: o che un ualente capitano disporrebbe le squadre secondo il numero, & la qualità della gente sua. Ora a questa guisa l'huomo, che hauerà l'habito delle uirtù, opererà sempre in ogni stato secondo quelle. La onde mai

non si potrà chiamar misero, nè mai sarà mutabile: percioche la sua felicità mai non uerrà ad essere turbata nelle picciole calamità: & tutto che le grandi, & eccessiue auuersità la impediscano; non la cambieranno però giamai: percioche stando sempre costante nell' habito suo uirtuoso, se non potrà porre in opera la liberalità, & la giustitia, & l'altre uirtù; non lascerà però mai la fortezza in questa parte della patienza, & del sofferire attualmente: che se non lo chiameremo perfettamente felice, non lo chiameremo noi però misero, se ben cadesse nelle calamità di Priamo. Egli uerrà adunque a star sempre costante, & fermo nel suo uirtuoso proposito: non lasciandosi muouer mai dalle picciole auuersità, nè auanzare dalle grandi: conseruandosi medesimamente il suo decoro non meno nelle grandi, che nelle picciole prosperità. Et a questo modo lungo tempo perseuererà nella sua felicità: nella quale stato che sosse, non so io uedere, perche non si potesse chiamar felice auanti la morte: operando secondo la perfetta uirtù, & copiosamente nelle cose della fortuna, & nella uita perfetta: cioè, in modo, che egli sia per durar così fatto insino alla morte: poi che non si puo dell' auuenire hauere certezza alcuna. & pure habbiamo posto, che la felicità sia perfetta con tutte le parti sue, & ferma, & immutabile.

PRINCIPE. Fin qui mi pare, che habbiate ben dipinta la felicità, & l'huomo felice: ma non m' hauete anchora chiarito, se la prosperità, o l'auuersità de successori puo mutare la felicità del felice.

AGOSTINO. Per certo non è da dire del tutto di nò: che cio sarebbe contra quella comune sentenza, che dice, che fra gli amici ogni cosa è comune: & sarebbe contrario alla natura dell' huomo, che è animale comunicatiuo del bene, & del male co compagni & amici suoi. Ma percioche i particolari casi auuersi sono infiniti, & però non si puo di loro dar regola; non istaremo qui a dire quanti, & quali sono quelli, che

che potessero turbare la uita de gli amici. Solamente, perche alcuni piu, alcuni meno turbare la possono, diremo, che o sono piccioli questi casi auuersi, o sono grandi, come s' è poco auanti detto: i piccioli possono fare poca alteratione, i grandi molta. Ora dice Aristotile, che le calamità de gli amici del felice morto s' assomigliano a quelle calamità, che nella tragedia si rappresentano per li messi, o nuntij, che le narrano: & quelle de gli amici del felice uiuente si somigliano a quelle, che nelle tragedie si rappresentano effettualmente a riguardanti. come sarebbe a dire, l' una somiglia a quelli, che narrano, come Priamo fu morto; l' altra a quelli, che rappresentano quella crudeltà istessa d' ammazzare Priamo: & con queste similitudini si potria soluere il uostro dubbio.

PRINCIPE. Adunque secondo Aristotile, i morti participano della calamità, & della prosperità de uiui?

AGOSTINO. Participano sì, ma poco: percioche se uogliamo stare alla comparatione delle cose crudeli rappresentate nella tragedia, già uedete, come pare, che ei uoglia, che i morti participino della calamità de uiui loro, sì come participano gli spettatori delle calamità di Priamo, quando le sentono recitare: o che i uiui participino delle calamità de loro amici, come participano gli spettatori della calamità di Priamo, quando la ueggono rappresentare con gli atti, che si fanno nella tragedia. Adunque bisogna dire, che se la calamità, o la prosperità de uiui è picciola, i morti non ne sentono nulla: & se è grande, ne participano tanto poco, che non gli puo fare felici, se sono miseri: nè puo fargli miseri, se sono felici. Poco adunque, o niente puo cambiarli la prosperità, o la calamità de uiui.

PRINCIPE. Adunque Aristotile tiene, che l' anima sia immortale; poi che uuole, che ella senta in parte le cose de uiui.

AGOSTINO. Io non dubito niente, che Aristotile tenesse l' anima immortale: & per conseguente, che stia poi in

istato

istato di pena, o di premio, secondo la uita che ha fatta, non tanto per queste, quanto per molte altre parole, che n' ha dette in luoghi assai piu importanti: perche in questo luogo si puo dire, che egli ne parli secondo l' opinione comune, come è sua usanza, quando parla d' una cosa fuori del luogo suo. Et alcuni dicono, che Aristotile parla della uita, che hanno i morti nella memoria de uiui: & che in tal uita essi possono sentire la prosperità, & la calamità de suoi. Ilche pare, che s' accordi col comune desiderio di rimanere nella memoria delle genti. Onde nascono tanti sepolcri & tanti libri. Pare adunque, che l' opinione, che s' ha de successori, possa alterar la fama, & la memoria del morto: stimando infelice colui, doppo ilquale succedono le calamità de suoi; & all'incontro felice, chi lascia doppo se la famiglia fauorita dalla fortuna: & piu, o meno si contamina la felicità, secondo che sono o picciole, o grandi le calamità de successori. Ma realmente parlando, il morto non puo essere nè felice, nè infelice di questa felicità humana: percioche, come V. Eccell. disse, non puo operare nè secondo la uirtù, nè secondo i uitij: non essendo in istato d' operare, come faceua in uita. Nè ui marauigliate, se Aristotile se ne passa così seccamente, essendo la materia di tanta importanza; perche, come ho detto, non è questo il suo luogo: & esso si rimette a i proprij libri, che egli ne scrisse: ne quali parlò della felicità dell' altra uita. e iquali se si trouassero, non ci saria da disputare della sua opinione: perche della uerità non accade disputa: sapendo noi, che l' anima beata non si puo per la miseria de suoi turbare. Concioßia cosa che da quella somma contentezza, che si ha nel uedere la diuina essentia, non si puo riceuere punto di mestitia: & quella somma charità di Dio, si tira a se quella del prossimo. & così al contrario de dannati: iquali non possono riceuere allegrezza alcuna, tanto è la loro miseria grande, & senza consolatione. Ma lasciamo stare i morti, & torniamo alla nostra felicità: della quale il filosofo ragionando

gionando piu oltre dice, che ella non è del numero delle cose degne di lode, come sono le uirtù morali; ma del numero di quelle, che sono degne d' honore, come sono tutte le cose diuine: & lascia per manifesto, che non si debbia locare tra quelle mezzane, poste fra l' una & l' altra di queste due parti, lequali esso chiama potentie: percioche si possono bene & male usare, sì come è l' arte oratoria, & l' arte della medicina, & del mare, & della guerra. Et per dichiarare questo, dice, che le cose degne di lode sono quelle, che perche non istanno sempre in un medesimo essere, acquistano talhora qualche qualità, per laquale sono atte a produrre qualche effetto buono nel mondo, come per essempio. Colui, che è diuentato giusto, è degno di lode: percioche s' ha acquistato nell' animo suo una qualità, per laquale è atto a fare osseruare la equalità, & la giustitia delle pratiche, & facende humane: & colui, che è diuentato liberale, è lodato anchor esso, per hauersi acquistato nell' anima un' altra qualità, per la quale è atto a ben dispensare la roba sua. Et già non ueggiamo essere lodato il buono, nè il giusto, nè il ualent' huomo senon per le opere buone, che escono da lui. Il medesimo diciamo delle cose del corpo: percioche lodiamo uno per robusto, un' altro per ueloce corritore: perche l' uno puo leuare un gran peso, o durare una lunga fatica; l' altro puo ueloce mente correre. Et questo, soggiunge poi Aristotile; si puo conoscere dalle lodi, che soleuano i gentili dare a gli loro Iddij, quando gli lodauano per forti nel combattere, o per ueloci nel correre: somigliandoli a noi. Lequali conditioni gli fanno piu tosto degni di riso, che di lode: facendogli parere soggetti alle alterationi, & alle passioni, come noi siamo. Et tutto questo nasce hauendo risguardo all' opera, che suol fare lodar l' huomo. Ora se per così fatte conditioni si lodano le cose, segue di necessità, che le cose ottime, & diuine non si debbiano porre in questo numero: ma stimarsi degne di molto maggior cosa, che la loda non è: come ueggiamo nel

ragionare

ragionare che si fa delle cose diuine. percioche non si dee lodare Iddio, perche egli sia buono, & uaglia a fare la tal cosa; (percioche questo sarebbe, come s' è detto, da ridere) ma lo chiamiamo beatissimo, & felicissimo: & quelli, che si sono dati alla uita contemplatiua, perche questa uita è simile alla diuina, sono anch' essi felici. Et a questa guisa si dee dire di tutte le altre cose: cioè, che quelle, che sono buone da se, & per loro natura, & non perche giouino alla uita humana; sono degne d' honore: fra le quali prima si dee porre la felicità, la quale da niuno è lodata, come si fa della giustitia; ma come cosa eccellentissima, & diuina si tiene in molto maggior ueneratione. Questo conferma Aristotile col parere d' Eudosso: il quale benche errasse in porre la felicità ne piaceri del corpo, o in quelli dell' animo; disse nondimeno, che quella uoluttà, che egli stimaua sommo bene, non si numeraua fra le cose degne di lode, ma fra le degne d' honore, come cosa ottima, & diuina, & degna di maggior bene, che non è la lode. Il conferma anchora con questa altra ragione: cioè, che essendo la felicità, come habbiamo dimostrato, il fine, per lo quale tutte le altre cose del mondo si desiderano; ne segue, che ella sia il principio, dal quale tutte le cose procedono, come si disse, & per conseguente la piu degna di tutte. Che se l'altre cose, che per lei si fanno, sono degne di lode; essa, che precede a tutte, dee di maggior cosa esser degna. Et chi dubita, che fra le cose humane non si troui maggior bene, che l' honore? Si potrebbono addurre ancho dell' altre ragioni: ma noi le lasceremo a gli Oratori. Dice poi Aristotile, che essendo la felicità, come s' è detto, la operatione dell' anima, secondo la perfetta uirtù; è necessario parlar della uirtù, & dir che cosa ella sia: perche si possa piu ageuolmente conoscere la felicità istessa. Et a questo proposito adduce l' instituto delle buone republiche: come fu quella di Creta, o di Lacedemonia: lequali attendeuano principalmente a far buoni i loro cittadini: & a questo effetto introduceuano le leggi, con

le quali

le quali s' ingegnauano di farli uirtuosi. Egli conuiene adunque dichiarare, che cosa sia uirtù, a chi uuol pienamente sapere, che cosa sia felicità. Ilche s' accorda con la prima nostra intentione: laqual fu di dichiarare, che cosa sia il fine dell'huomo, come huomo dico, non contemplatiuo, ma politico, & ciuile. Et però, poi che non cerchiamo di sapere altro, che la felicità ciuile; non intendo di dichiararui altra uirtù, che la humana & ciuile. Ma percioche non intendiamo per le uirtù humane nè la bellezza, nè la sanità, nè la gagliardia, o il ualor del corpo, ma la sola uirtù dell' anima; & percioche la felicità, come s' è detto, è operatione medesimamente dell' anima, & non del corpo; & il gouernatore istesso della città procura d' introdurre nella città sua le uirtù dell' anima; mi pare quasi necessario, che, prima che si uenga a parlare della uirtù, si ragioni d' essa anima: percioche, come se un medico uolesse guarire un' occhio, o un corpo infermo, gli conuerrebbe hauere prima la cognitione del corpo; così il filosofo morale, che ha ad insegnare le uirtù dell' anima, dourà hauer cognitione dell' anima: tanto piu che la scienza dell' anima è molto piu nobile, che non è quella del corpo. Ma non bisogna, come ho detto, saperne tanto, quanto bisogna al filosofo naturale; ma solo quanto basta al proposito nostro. Et chi uolesse hauerne piu piena notitia, potrebbe hauerla da quei libri, che Aristotile ne scrisse a diuerse persone priuate, se si trouassero. Noi benche n' habbiamo tocco qual che cosa auanti, da quello, che se ne truoua, torremo quanto fa a nostro proposito. Diciamo adunque, che nel cuore humano si ueggono tre modi d' operatione dell' anima: de quali l' una è principale, & quella, che nelle cose del mondo intende, & discerne il uero dal falso, & giudica il ben dal male, & chiamasi ragione: per la quale l' huomo è huomo, & è chiamato animal rationale: & non solamente da gli altri animali, ma ne fa ancho fra noi stessi differenti. percioche come un cerchio è piu perfetto d' un' altro cerchio, non per-

che egli sia d' argento, o d' oro, ma per hauere piu del cerchio, che non ha l' altro; così un' huomo è migliore dell' altro, non quando egli è piu ricco, & piu potente, ma quando ha piu dell' huomo: cioè, dell' intelletto, & della ragione, che non ha l' altro. Questo è quella parte dell' anima, che io ui dissi, che si somigliaua al magistrato nella città. L' altra parte, in tutto da questa diuersa, è la parte nutritiua: la quale non ha niente che fare con la ragione: percioche non ha niuna cognitione, & per conseguente non obedisce alla ragione, nè lascia di fare l'opera sua per ammonitione, o per minacce, non altramente che si faccia il fuoco, quando è auuicinato alla stoppa. Et quale ingegno basterebbe a fare, che lo stomaco non coceſſe il cibo? Er perche questa parte si truoua in tutte le cose, che uiuono; si puo chiamare piu tosto comune, che humana. La onde per questa non si chiama l' huomo nè buono, nè reo: conciosia cosa che l' opera sua si faccia piu nel dormire, che nel uegghiare. Et chi non sa, che nel tempo, che si dorme, non si discerne l' huomo buono dal reo? Onde uolgarmente si dice, che il felice non è differente dall' infelice, se non per la metà della uita: percioche nel resto sono uguali. Ilche segue di necessità: percioche la bontà & la felicità dell' huomo non consistono se non nell' operare, come sapete: & il sonno non è altro, che l'otio dell'anima tanto di quella del buono, quanto di quella del reo. Et se pure l' anima dormendo fa qualche mouimento, come par che nel sognar si faccia; in quello si conosce ancho la differenza del buono dal reo: percioche i sogni de gli honesti huomini sono migliori di quelli de gli altri. Fra queste due estreme nature, l' una diuina, & l' altra bestiale, per così dir la, sta la terza chiamata appetitiua, che partecipa dell' una & dell' altra. S' accorda con la nutritiua; percioche non è intelletto, nè ragione: & con la ragione, & con l' intelletto s' accorda; perche puo con la cognitione del senso intendere quello, che la ragione dica. Et sì come la luna non ha la luce da

se, ma

se, ma la riceue dal sole; così l'appetito nostro sensitiuo, se ben' esso è oscuro, & priuo di ragione, può nondimeno alluminarsi dal lume dell' intelletto. Questo sta così nel nostro cuore, come i cittadini nella città, & come i fanciulli nella famiglia: i quali prima repugnano alla uolontà del padre, seguendo il senso; & poi con la disciplina s' assuefanno all'ubidirgli. così l'appetito sensuale si mostra ribello alla ragione, infino a tanto che sia da lei disciplinato, & domato. Di che fa fede la battaglia, che sente colui, ilquale desidera le cose uietate; ma per rispetto dell' honestà, & per paura delle leggi, se ne rimane. Questo pruoua ogni huomo, che sauio sia, nel tempo della febre: quando dall' un lato il combatte la sete, dall' altro l' amore della sanità, & la cura dell' honore: riputandosi a gran uergogna il mettere a pericolo la uita, & la sanità, per seguire l' appetito del senso. Et si uedeua assai manifesto nella patientia di quei fanciulli Lacedemonij: iquali, per l' honor solo, sosteneuano tante dure sferzate. o pur credete, che in quel fanciullo non combattesse la ragione col senso, quando tenendo nascosto il Leoncino, che gli s' era adunghiato al uentre, per tema delle leggi di Licurgo, infino a casa il sostenne, & morissene? E' adunque questa parte appetitiua repugnante alla ragione: non altramente che le languide membra dell' huomo resistono alla uolontà, quando per la loro debolezza si muouono all' opposito. In queste due parti dell' anima, cioè, intelletto, & appetito sensitiuo, nascono due modi di uirtù, quando sono coltiuate. Nell' intelletto si generano le uirtù chiamate intellettuali, quando è bene instrutto, & essercitato nell'opere sue tanto dell' intendere, quanto del comandare all'appetito: perche si come al padre, per ben gouernare la famiglia, bisogna sapere i mezzi, e i fini, che a quel fine il conduchino; così questa nostra parte intellettiua nasce grauida di certo seme naturale, che il Signor Dio sparse in lei, quando la creò, & infuse nel nostro corpo. Ilqual

seme, quando sia con le buone discipline ben coltiuato, è principio della notitia delle cose naturali & diuine. Questa notitia uien poi chiamata scientia, o sapientia: & sono uirtù intellettuali. L'altra uirtù chiamata naturale nasce in quell'altra parte appetitiua contumace alla ragione, ma atta a sottoporsi a lei, quando sia disciplinata. Queste uirtù sono chiamate morali: percioche correggono l'appetito, & fanno l'huomo costumato: & sono ancho in questo differenti da quelle dell'intelletto: peroche per queste l'huomo si chiama buono, & per quelle si chiama dotto, o sauio, o ingegnoso. Resta hora a uedere, che cosa sia questa uirtù morale, & come s'acquisti: ma perche l'hora è tarda, & ueggio molti gentilhuomini, che aspettano V. Eccell. rimetteremo questa materia a domani, purche a lei piaccia.

PRINCIPE. Volentieri: ma io non uoglio, che mi lasciate con questo dubbio; poi che dite, che è tanto buono il dubitare. Io non posso comprendere, come l'anima sia una semplice sustanza, come uoi m'hauete detto, & sia diuisa in tre parti tanto differenti.

AGOSTINO. Signor questa domanda importa troppo: & questa dubitatione ha trauagliato molti ualenti huomini. Or pensate, se è grande, che Platone non se ne sapendo suiluppare, disse, che sono tre distinte & separate anime nell'huomo: & pensosi, che l'una, cioè, quella, che noi habbiamo chiamata parte appetitiua, habitasse nel fegato: l'altra, che chiama irascibile, pose nel cuore: la terza & piu nobile, come reina, mise nel piu alto luogo: cioè, nel cerebro. Ora come questo filosofo s'ingannasse, & come Aristotile habbia scoperto, & mostro questo errore di lui, & come queste tre parti sieno una sustanza; non intendo per hora di dichiararui: ma per non lasciaruene del tutto ignorante, ue ne darò solamente uno essempio: perche in effetto la materia richiede piu alti principij, & piu lunghi discorsi. Dico adunque, che queste tre parti d'anima sono realmente una sola sustanza:

ſuſtanza: come ſarebbe a dire. In quel pomo, & in una minima parte d' eſſo ueggiamo il colore, ſentiamo il ſapore, & l'odore: & ui conoſciamo la figura, la grandezza, & la quantità ſua. Tutte queſte coſe ſtanno inſieme nella particella del pomo: & nondimeno ſono molto tra ſe diuerſe. Niuno direbbe già, che il colore foſſe una coſa medeſima col ſapore, & con l' odore: & pur ſono realmente una coſa ſteſſa: cioè, che quantunque l' odore non ſia ſapore, nè colore, nondimeno quella coſa ſteſſa, che odora; è ſaporoſa, & è colorata: perche è bianca, dolce, odoroſa: & è grande, & picciola, & è figurata medeſimamente. Or così nell' anima noſtra una medeſima ſuſtanza è intellettiua, appetitiua, & nutritiua: ma il ſentire, il nutrire, & il muouere ſono diuerſe potentie, come nel pomo l' odore, il colore, & il ſapore. Nè credette già Platone, come altri dice, che fuſſero tre anime in tre luoghi diſtinte: ma tre potentie d' una medeſima ſuſtanza, manifeſtate per tre diuerſe operationi in tre membra principali. Vn' altro eſſempio forſe piu proprio ne da qui Ariſtotile. Non uedete uoi, che in uno iſteſſo cerchio, per ſottile che ſia, u' ha la parte concaua, quella che gira diſotto, & la parte gibboſa, o conueſſa, o colma che uogliamo dire: cioè, quella che gira diſopra. Lequali parti ſono tra ſe molto differenti, & tanto, quanto è il concauo dal conueſſo: & nondimeno aſſottigliſi il cerchio quanto ſi poſſa, ſempre troueretе quella parte iſteſſa del cerchio, che è concaua, eſſere anchor conueſſa, & gibboſa: di maniera che due coſe tra ſe tanto diuerſe nel cerchio, ſono una coſa iſteſſa. Il medeſimo potete ben hora intendere delle parti, o uogliamo dir potentie dell' anima: un' altra uolta ne parleremo forſe piu chiaramente.

PRINCIPE. Il uoſtro ragionamento M. Agoſtino, m' ha ſommamente contentato, & parimente acceſo tanto, che hora per pruoua conoſco quello, che un giorno in ſu la caccia mi diceſte: cioè, che i piaceri, e i diletti dell' animo

auan-

auanzano quelli del corpo. percioche non mi ricordo hauer mai sentito piacere, che tanto n' empiesse l' animo, come hora m' è auuenuto: & spero goderne lungamente con la memoria. Et poiche uolete, che per hoggi basti quanto è detto; mi contento di lasciarui: con questo però, che prima mi diciate la cagione di così strano accidente, come fu quello, che diede principio a questo nostro felice ragionamento, dico di quello bollir di sangue nelle ferite dell' huomo ucciso alla presenza dell' uccidítore.

AGOSTINO: Signor mio, io u' ho pensato gran tempo, & mai non ho trouato cosa, che mi sodisfaccia: tanto che se non fosse l' auttorità della publica fama, la lascerei come cosa fauolosa. ma per non ne lasciar V. Eccell. al tutto digiuna, le dirò quello, che io ne truouo scritto da Egidio Romano ecclesiastico theologo: ilquale nel quinto libro de suoi Quolibeti dice prima, che potria essere, che alcuna uolta fosse accaduto, che al ferito, non essendo in tutto morto, alla presenza del nimico, con qualche poco di sentimento, gli si fosse commosso il sangue, & fatto quella mutatione nel luogo delle ferite, oue piu il sangue appare: & percioche la gente si pensaua, che fosse morto, una fama così publica ne nasceesse. Ma perche da molti esperimenti, & da molti huomini d' autorità è stato affermato, che tal' effetto s' è ueduto nel morto ueramente morto; s' ingegnò il detto autore addurne le piu apparenti cagioni, che egli seppe trouare. Et l' una fu, che sia opera del demonio, per ingannar gli huomini, & per tenergli in errore: ilquale errore ha hauuto anch' esso i suoi difenditori: cioè, che l' anima del morto gli stia intorno, fin che sia uendicato, & che esso demonio muoua quel sangue alla presenza dell' uccidítore. L' altra cagione dice, poter essere, che tal effetto uenga a caso: cioè, che alcuna uolta è accaduto, che quel sangue si sia mosso, come talhora si uede de gli altri escrementi, che escono dal corpo morto: & che in quel tempo sia accaduto, che l' uccidítore

gli

gli si sia posto dauanti: onde è poi nato quel dire, che la presenza del nimico sia stata cagione del bollire delle ferite. La terza, & quella, che al parer mio, ha piu del uerisimile; è, che la prouidenza diuina, senza laquale non si muoue foglia d'albero; accioche non rimanga il peccato impunito, non potendo ritrouarsi per altra uia; ha uoluto, che qualche uolta si scuopra in questo modo, come fu quello del calzettaio.

PRINCIPE. Questa ultima mi ua piu per la fantasia: percioche conferma la uerità della prouidentia diuina, & del suo particolar gouerno di tutte le cose del mondo. Andatè adunque felice: & doman u'aspetto a dichiarare, che cosa sia questa uirtù morale: senza laquale non si puo questa humana felicità conseguire.

DE RAGIONAMENTI

DI MONS. GALEAZZO FLORIMONTE,

VESCOVO DI SESSA,

Sopra l'Ethica d'Aristotile,

AL SIGNOR ALFONSO

CAMBI IMPORTVNI,

LIBRO SECONDO.

PRINCIPE.

NON potrei ageuolmente, o Sessa, isprimere, di quanto diletto mi fosse hieri il uostro ragionamento. Et hora ueggo, che non senza ragione si disse, che quella differenza è tra il filosofo, & colui, che non seppe mai, che cosa si fusse filosofia; che è tra l'huomo uiuo, & l'huomo dipinto: poi che la filosofia cose così belle, & necessarie c'insegna.

AGOSTINO. Se questa filosofia humana ha tanta forza, che diremo noi di quella Christiana, che non solamente fa uiuer l'huomo, come uero huomo; ma ancho come diuino? Et non solamente fa, che in questo breue corso di uita sia la sua conuersatione sempre in cielo; ma nell'altra futura ancho lo conduce alla familiare cognitione di Dio, & nella

ſua chiara uiſione, & contemplatione lo fa eternamente felice? Ora qui sì, che ſi potrebbe piu degnamente eſclamare, dicendo. O filoſofia, maeſtra, & guida della uita humana: o inuentrice delle uere uirtù, & flagello d' ogni uitioſo coſtume. Tu ci moſtri la fede, per laquale conoſciuti gl' infiniti beneficij del grande Iddio, come ubidienti figliuoli lo temiamo, & riueriamo: & il cuore, diſcacciate col mezzo di lei le tenebre dell' errore, il lume dell' eterna uita riceue. Tu ci moſtri la ſperanza, per laquale al ſommo bene corriamo, come ſicuri di conſeguirlo col ſuo diuino aiuto. Tu ci moſtri la charità, per laquale ogni mondano amore indirizziamo al ſommo Dio, con cui legati, & perfettamente uniti ci congiungiamo. A te ricorro, o celeſte filoſofia, a te cheggio ſoccorſo. Et poi che io ho i paſſati miei giorni tra le uane diſpute, & ambitioſe fatiche conſumati, facciami gratia Iddio, che il rimanente de la mia uita nel tuo ſanto grembo riposi, & finiſca.

PRINCIPE. Maggior coſe per certo ſono queſte, che ſa queſt' altra maggior filoſofia. Et ſe Cicerone conoſciuta l'haueſſe, ben mi credo io, che egli haurebbe intonato piu alto, come ſi dice, per commendarla. Ma molto mi marauiglio, che facendo amendue queſte filoſofie sì grandi effetti, & uedendoſi tanti huomini attendere all' una, & all' altra; nondimeno ſi truouino così pochi, che nè queſta, nè quella con le opere rappreſentino. Et pure dourebbono tutti eſſere ſanti, leggendo continuamente tanti, & così diuini precetti.

AGOSTINO. Se tutti ci deſsimo alla filoſofia, & alle altre ſcientie, per farci uirtuoſi, & migliori di quel che noi ſiamo, & non per parere ſolamente, o per altri mondani guadagni; non ſi uedrebbono tanti huomini uiuere uita contraria alla loro profeſsione. La colpa adunque non è delle filoſofie, ma piu toſto de gli animi noſtri male auuezzi: ne quali i ſanti precetti non altramente tralignano, che ſi faccia la buona ſemenza nel cattiuo terreno.

PRIN-

PRINCIPE. Ora seguiamo il nostro ragionamento. Et perche mi pare, se ben mi ricordo, per la narratione, che faceste hieri, dell' ordine, che tiene Aristotile ne libri dell' Ethica, la cui materia uoi hauete preso a dichiararmi, che habbiate detto, quanto nel primo libro si contiene; passiamo hora, se ui piace, al secondo: & osseruate il uostro usato modo.

AGOSTINO. Hauendo il filosofo nel primo libro dichiarato, quale sia la felicità humana nella uita ciuile; & detto, che ella consiste nell' attuale operatione della uirtù; mostra poi nel secondo, che cosa sia questa istessa uirtù. Et perche, come hieri ui dissi, due sono le potentie dell' anima, per le quali tutte le opere nostre si fanno; delle quali l' una è chiamata rationale & intellettuale, l' altra sensuale; ne segue, che nell' huomo sieno medesimamente due maniere di uirtù: l' una intellettiua, che nasce nell' intelletto, & lo fa perfetto; l' altra morale, che nasce nella parte del senso, doue regna l' appetito sensuale; & da insieme regola a buoni costumi. La prima fa l' huomo dotto & scientiato; la seconda il fa uirtuoso, & buono. Quella nasce in gran parte dalla dottrina, & ha bisogno di sperienza, & di lungo tempo: massimamente quando dalla propria fatica, & inuentione prouiene. L' altra s' acquista con l' uso, & con l' assuefarsi a gli atti lodeuoli, & uirtuosi. Ilche mostra la somiglianza, che si uede essere fra questi nomi, costume, & consuetudine, o assuefattione, che dire uogliamo. Percioche nella lingua greca questa uoce ἦθος, che significa il costume, è molto simile, & uicina a quest' altra ἔθος, che significa la consuetudine, & assuefattione: in tanto che quella parola Ethica si puo adattare commodamente all' uno, & all' altro.

PRINCIPE. Io non posso ben comprendere quello, che uoi dite, che una uirtù stia nella parte dell' anima rationale, & l' altra nella sensitiua: perche mi pare, che tutte le uirtù stiano nella parte rationale; poiche tutte per ordine della ra-

gione si fanno.

AGOSTINO. Questo intenderete ageuolmente con lo essempio del fanciullo, & del maestro, come il medesimo Aristotile nel fine del terzo libro c' insegna. Sia un fanciullo goloso, & disubidiente, & tutto il giorno dimandi da mangiare, & da bere: & gridi, & pianga, ogni uolta che gli si uieta. Et per la buona diligenza del maestro, parte con lusinghe, parte con battiture, diuenti in capo dell' anno continente: di modo che & nella quantità, & nella qualità, & nel tempo del mangiare ageuolmente ubidisca al maestro: ui dimando, Ha egli questo fanciullo in questo anno acquistato in se cosa alcuna, per laquale sia diuentato migliore?

PRINCIPE. Parmi, che egli habbia acquistato una certa ubidienza, & prontezza d' animo in fare quello, che il suo maestro comanda.

AGOSTINO. Questa ubidienza, doue direste uoi, che ella fosse, nel maestro, o nel discepolo?

PRINCIPE. Chi non sa, che la regola, o dottrina sta nel maestro, & quella prontezza d' ubidire sta in colui, che uiene ammaestrato?

AGOSTINO. Hora uedete chiaramente, come quella parte dell' anima nostra, per laquale ci dilettiamo delle cose, che piacciono al senso, & fuggiamo le contrarie; è simile al fanciullo: & che quell' altra, per laquale ostiamo, & resistiamo all' appetito del senso, & impariamo quale sia il suo ufficio, & come egli s' habbia a frenare, & temperare; è simile al pedagogo. Et come nel pedagogo sta la scientia, & la dottrina, per laquale egli conosce la uerità di tutte le cose, etiandio di quelle, che s' hanno a fare, & praticare; & la mostra & insegna al fanciullo; & nel fanciullo sta la disciplina nell' imparare, & la ubidienza nell' esseguire quello, che dal maestro ha inteso; così nella parte dell' anima intellettiua sta l' intendere, & il conoscere la uerità delle cose, che s' hanno a fare, & trattare: & nella parte appetitiua sta la prontezza dell' ado-

dell' adoperare quello, che la ragione comanda. Onde ragioneuolmente l' una, & l' altra di queste qualità è chiamata uirtù: perche fa perfetto, & buono il suo soggetto, come appresso intenderete. Quella del pedagogo, o uogliamo dire dell' intelletto, si chiama uirtù intellettuale: quella del fanciullo, o dell' appetito sensitiuo, si chiama uirtù morale. Et così potrete con questo basso essempio comprendere, come le uirtù morali stanno nella parte dell' anima appetitiua, & di queste parla Aristotile nel terzo, & quarto, & quinto libro: & come le intellettuali sono nella parte dell' anima intellettiua, & di queste altre il filosofo ragiona nel sesto libro. E' ben uero, che non sono queste due parti dell' anima tra loro separate, come è il maestro dal fanciullo, o come sono due uasi di terra fra loro. Ma come è una medesima anima quella, che intende, & uede, & nondimeno il uedere è diuerso atto dallo intendere; & non si puo fare dall' anima senza l' istrumento dell' occhio; nè puo l' anima intendere senza la presenza delle imagini, & similitudini a lei per li canali de cinque sentimenti presentate; così una medesima anima è quella, che intende, & appetisce, ma per diuerse potentie, come diremo appresso. Ora dalle già dette cose potete comprendere, come il filosofo dica, che la uirtù morale non sia cosa naturale; poiche non per natura, ma per assuefattione s' acquista. Che già non nasce il fanciullo con la prontezza dell' ubidire al maestro: ma con la assuefattione dell' ubidirgli acquista la uirtù dell' ubidienza. Et che cio dalla natura non sia, lo dimostra il filosofo: dicendo, che quello, che uiene dalla natura, è sempre tale: & se bene s' usa al contrario, non si cambia però giamai. Ilche si conferma con l' essempio della pietra, & delle altre cose graui: lequali se cento mila uolte fossero gittate in su, non u' andrebbono però giamai da per loro. Et così del fuoco; & delle altre cose naturali si puo dire. Questo non così auuiene della uirtù morale, o del uitio. Percioche ueggiamo spesso uno auaro diuentare liberale, &

un

un timido ualente: con l' assuefarsi l' uno al donare, & l' altro a pericoli della morte. Nè crediate però, che questo habito della uirtù sia contrario alla natura humana. Percioche se ciò fosse, non giouerebbe l'assuefattione a fare, che l' huomo in se lo riceuesse giamai: come della pietra s' è detto. che per essere l' andare in su contrario alla sua natura, non è assuefattione, che basti a fare, che ella da se stessa ui monti. Ma perche ueggiamo l' humana natura disposta a riceuere la uirtù, e' l uitio, secondo che l' huomo uiene ammaestrato, massimamente da suoi primi anni; diciamo, che la uirtù morale non nasce naturalmente con l' huomo, come il peso, o la grauezza nasce con la pietra, & con la terra: ma non gli è per questo contraria. Anzi la natura humana è atta a riceuere la uirtù, e' l uitio: non altramente che è atto il corpo a riceuere la sanità, & la infermità. Et come il corpo è piu disposto alla sanità, che alla infermità; così noi siamo naturalmente piu inchinati, & disposti alla uirtù, & al bene, che al uitio, & al male. La quale comparatione è molto propria; poiche, come sapete, la uirtù è ueramente la sanità dell' anima, & il uitio la infermità. La assuefattione adunque è quella, per la quale l' huomo si fa uirtuoso, o uitioso, buono, o cattiuo. Et che cio sia uero, il filosofo il dimostra per un' altra ragione: cioè, che in tutte le cose, che noi per natura facciamo, ui ha questo, che prima le possiamo fare, poi le facciamo. Ilche nell' uso de sensi manifestamente si uede. Percioche assai chiara cosa è, che noi non acquistiamo la uirtù del uedere, o dell' udire, con l' hauere spesse fiate ueduto, & udito, come si fa del sonare; ma prima che cominciamo a uedere, & udire, habbiamo ne gli organi di questi sensi naturalmente impresso la potentia, & la forza del uedere, & dell' udire: & da quella uegnamo all' essercitio di detti sensi, & non dall' essercitio alla potentia, come del sonare s' è detto. Ora questo non auuiene delle uirtù morali: perche mai alcuno non'useresse gli atti della giustitia, & della liberalità con quelle circon-

constantie, che si richieggono, per fare, che sieno atti uirtuosi; se prima non fosse essercitato in essi. Et non altramente diuenta l' huomo giusto, per essersi essercitato ne gli atti della giustitia, che si diuenti alcuno buon musico, per essersi essercitato ne gli atti del sonare, o del cantare, E i fabricatori col fabricare diuentano maestri: & così medesimamente ciascuno altro nell' arte sua. Si dimostra ancho questo per un'altra similitudine, che fra l'arte, & le uirtù morali si uede: cioè, che sì come l' operare in una medesima arte, fa il buono, & il cattiuo artefice; percioche le buone, & ben regolate operationi fanno il buono, & le contrarie il cattiuo; come diciamo, che il medicare bene, & regolatamente fa il buon medico, & il medicare male, & senza ragione fa il cattiuo; così per le operationi medesime, che si fanno nella uita ciuile, si genera, & corrompe la uirtù morale. Et come il sonare è comune al buono, & al cattiuo musico, & dal sonar male il cattiuo musico procede, & dal sonar bene il buon musico; così dalla medesima maniera di operare nelle attioni humane si genera, o corrompe la uirtù, che in quella cosa consiste: come diciamo, che l' uso de gli atti pertinenti alla giustitia è comune al fare l' huomo giusto, & ingiusto. Perche chi si assuesà d' usarli con le sue buone parti, & conditioni, diuenta giusto: & chi li fa altramente, diuenta ingiusto. Ma questo si uede piu chiaramente ne gli atti dell' ira, & della gola. Percioche assuefacendosi un fanciullo a mangiare, & a bere cio che l' appetito gli chiede, intemperante, & dissoluto diuenta. Onde mandiamo noi i fanciulli alle scuole, perche imparino di far bene quello, che prima faceuan male. Che se questo non fosse, non accaderebbe maestro, nè dottore nella uita: ma tutti saremmo o buoni, o cattiui, secondo che la natura medesima c' inchinasse. Et in somma l' habito, che l' huomo acquista, è sempre simile a gli atti, & alle operationi, dalle quali si genera. Onde si uede quanto importa auuezzare i fanciulli in questo, o in quell' altro modo.

Anzi

Anzi, soggiunge il filosofo, che la somma della uita humana dipende tutta dalla assuefattione, che l' huomo dalla fanciullezza s' ha fatto. Per laquale cosa si puo liberamente conchiudere, che la uirtù morale non è in noi dalla natura, ma dalla assuefattione: per laquale la natura è atta a diuentare buona, o cattiua: & per questo non è alla natura contraria. Di che ci fanno fede le città, & le republiche ben gouernate: le quali uolendo fare i lor popoli buoni, si sforzano d' assuefarli alle opere uirtuose, & di ritrarli dall' uso delle cattiue. Questo medesimo uolle mostrare Licurgo a suoi cittadini, quando fatto in loro presenza uenire quelli due cani, & posto ad un tempo da un lato una ueloce lepre, & da un' altro que piatti pieni di uiuande; si uide subito quello, che era stato alleuato in cocina, correre tosto da questa parte, & darsi a mangiare, & l' altro, che era uso a cacciare per le selue, a seguire incontinente la lepre. Questo ancho fu confermato da quel poeta eccellente, quando disse, che il uaso lungo tempo ritiene quello odore, che la prima uolta egli prese. Et non per altra cagione i Lacedemonij furono cosi famosi di fortezza d' animo, se non perche le madri loro infin dalla loro fanciullezza gli alleuauano in una asprezza di uita da ogni maniera di delicatezze lontana: & gli essortauano del continouo a stimare poco la uita, & molto l' honore. Et per questo comandano gli ammaestratori della uita humana, che i figliuoli de Principi non si lascino praticare con serui, o con male costumati seruitori: perche ne loro teneri anni s' imprimono ageuolmente i costumi plebei, & le popolari opinioni, non altramente che si faccia la imagine del sigillo nella tenera cera. Et sono poi di tanta forza, dice Platone, quelle prime impressioni; che spesse uolte nella età matura preuagliono a precetti della filosofia, & a tutti i sani ricordi, & buoni essempi. Onde ne nasce poi la infamia delle honeste, & liberali discipline: ueggendosi apertamente, che elle non bastano a fare buoni quelli medesimi, che così dottamente ne parlano.

PRIN-

PRINCIPE. Difficil cosa mi pare ad intendere quello, che hauete quasi per fondamento posto della uostra disputa: cioè che le uirtù, e i uitij non nascano con esso noi. Chi di noi non ha ueduti certi fanciulli essere piu fiate castigati aspramente, perche rubano, & pur ci tornano, di maniera che alla fine molti ne perdono la uita con uituperio? Et altri dati tanto alla gola, & altri alle bugie; chè non è disciplina, nè minacce, nè sferze, che bastino a distorli da questi uitij? Molti altri poi al contrario ueggiamo essere da se stessi, & per lor propria natura lontani dal torre le robe altrui, dalle bugie, & da altre simili cose.

AGOSTINO. Non è da dubitare, che le uirtù s'acquistino col sudore procedente dall'uso de gli atti uirtuosi, come s'è detto: & così i uitij medesimamente. ma non è già però, che nell'huomo non nascano talhora alcuni impeti, & inclinationi al bene & al male. Percioche essendo l'anima dell'huomo in due parti diuisa, come hieri ui dissi; & la parte appetitiua disposta per sua natura a repugnare, & ad ubidire alla parte intellettiua & rationale; tutti gli huomini hanno per natura questa libertà di far bene, & di far male: & secondo che l'huomo si assuesà o all'uno, o all'altro, così o uirtuoso, o uitioso diuenta. Et a questo modo si puo dire, che la uirtù, e i uitij habbiano origine dalla natura. Ma per meglio sodisfarui, uoi douete ancho sapere, che le anime nostre sono simili a gli artigiani: & sì come un fabbro, per buon maestro che egli sia, altramente opera con lo istrumento polito, & sottilmente lauorato, che non fa col rugginoso, & grossamente fatto, onde poi ne nasce la bellezza, o la laidezza del lauoro; così fa a punto la parte rationale dell'anima nostra. Percioche non puo fare le opere sue dell'intendere, & del gouernare il corpo senza i debiti, & conuenienti istrumenti, & spetialmente senza gli spiriti: de quali, per essere essi sustanza uaporosa generata nel cuore della piu pura parte del sangue, si serue l'anima in tutte le sue operationi. Ora

certo è, che questi istrumenti, così gli spiriti, come le membra, per le quali si muouono, sono molto differenti ne gli huomini. Et di qui nasce la uarietà de gl' ingegni, delle memorie, & de giudicij in ciascuna arte. Che uno sia poi piu inchinato ad amare l' honesto, o che istimi poco la roba, e i piaceri del senso; procede senza alcun dubbio dall' uso, che egli dalla fanciullezza si fa. Non niego già io, che il cielo non habbia parte a questa inclinatione, come quel che non si puo negare, che non faccia impressione ne corpi nostri. Onde ne deriua nell' anima qualche inclinatione al bene, o al male, come causa seconda, & istrumento della prouidenza diuina nel gouerno del mondo. Anzi questo influsso, o uirtù celeste, che chiamare la uogliamo, ha tanta forza in noi, che fa talhora huomini poco dalle bestie differenti: i quali mai non si possono indurre ad apprendere lettere, nè a diuentar buoni come alloncontro infonde talhora, & sparge ne gli organi dell' anima così fatto seme, che ne fa l' huomo amatore dell' honesto, & della religione, & atto ad apprendere ogni scientia. Et di questi così fatti parlando Aristotile dice, che essi sono ueramente fortunati. Et dice il uero, poi che non puo all' huomo migliore fortuna auuenire, che essere inchinato ad amare le uirtù: senza le quali non puo cosa alcuna essere perfetta. Ma non puo già il cielo tor giamai la libertà del nostro uolere, la quale è il fondamento delle uirtù morali: per l' assuefattione, che si puo per essa fare all' opposito della concupiscenza, & della già detta qualità celeste. Et questa è quella battaglia, che ne lasciò il peccato del primo padre: della quale parla l' Apostolo, quando dice, che sentiua in se stesso la legge delle membra contendere con la legge della mente. Et di questa ancho si puo pensare che intendesse il filosofo nel sesto libro della Politica, quando loda quel gouerno popolare, che costringeua i magistrati a render conto di se nel lasciare dell' officio. Et è bene, dic' egli, tener sospeso, & in timore colui, che uien posto al reg

gimento

gimento de gli altri; & far sì, che non gli sia lecito di cauarsi la uoglia di cio che a lui piace: percioche quella licentia di fare cio che l' huom uuole, rompe il freno della maluagità, che in noi celata si truoua. Onde ne nacque, com' io credo, il prouerbio, Se uogliamo conoscere l' huomo, diangli officio, o gouerno. Ilche intese quel sauio, quando disse, che il magistrato scopriua l'huomo. Dalche si fa chiaro quanto sia bene, che i Principi facciano stare a sindicato i ministri loro, hauendosi risguardo a costumi de gli huomini deprauati. Perche se il Principe potesse hauere buoni ministri, egli non hauerebbe bisogno di questo rimedio: per fare che i suoi popoli fussero ben gouernati. Percioche, come dice l'Apostolo, la legge non è fatta per li buoni: essendo il buono legge a se stesso. il quale non si rimane di peccare, perche sia ueduto, o per tema d' essere punito; ma solamente perche non è nè honesto, nè bene: & fa tanto conto del theatro della sua conscienza, quanto farebbe di quello del mondo. Et perche parlo con un Principe, che ha molti popoli in gouerno, non si dee V. Eccell. marauigliare, se io sono così prontamente uscito di strada. Et le ricordo, che pensi bene nel dare i gouerni delle città, & terre sue, massimamente a chi li dimanda. Percioche rarissimi sono coloro, che cerchino questa fatica, anzi peso, & pericolo, per altro che per guadagnare roba: curandosi poco dell' honore. Lequali due cose possono appena stare insieme, come dice quel bel prouerbio Spagnuolo, Honra, y prouecho no caben en un facco. Ilperche sauiamente fanno que Principi, che non danno il reggimento de popoli per fauore, nè per importunità, nè per mercede di riceuuti seruigi. Di che ci diede chiaro essempio, & lodeuolissimo ricordo Scipione: quando dimandato da quel suo familiare della cagione, perche non gli hauesse uoluto mai concedere il gouerno di quella prouincia, che con infiniti prieghi tante uolte dimandato gli hauea; rispose queste parole. Perche un' altro, che io ho pregato, che il prenda, non ha

uoluto accettarlo. Quanto sia poi uituperoso il uendere questi gouerni, lo dichiarò quel non mai a pieno lodato Imperatore Alessandro Seuero, quando disse, che egli non voleua uendere i magistrati, per potere con ragione castigare chiunque la giustitia uendesse. Ilche e gli non hauerebbe potuto fare, se gli hauesse in qualunque modo uenduti. Perciochè bisogna di necessità, che chi compera, uenda. Vedete, doue m' ha fatto trascorrere la mentione della legge delle membra contraria a quella della mente. Ma tutte le uerità sono a proposito, quando si dicono per lo ben publico. Et per ritornare hora al nostro principale ragionamento delle uirtù, dobbiamo prima presupporre la differenza, che è tra le scienze speculatiue, & quelle, che nella operatione consistono. Et è questa, che tutte le altre, fuori che le morali, insegnano all' huomo solamente di contemplare, & d' intendere la uerità delle cose, che nelle medesime scientie si trattano; & non di farle, nè secondo quelle operare: come sarebbe a dire. La filosofia naturale insegna, quali sieno i principij delle cose naturali, & che cosa sia natura, & che cosa sia pioggia, & uento, & cometa, & cielo, & stelle; ma non c' insegna già di fare la natura, nè i uenti, nè le stelle. Et però il suo fine è solamente l' intendere la uerità delle cose. Il fine poi delle scienze attiue, & morali, non è il sapere solamente, ma l' operare: come sarebbe a dire. Il filosofo nel libro dell' Ethica insegna, che cosa sia uirtù: accioche l' huomo per quella si faccia buono. Et chi leggesse quel libro per altro, che per diuentare uirtuoso, s'affaticherebbe indarno: non altramente che uno infermo, o desideroso di uiuere sano farebbe, se leggesse i libri della medicina solamente per sapere, che cosa sia sanità, o che cosa sia medicina, & non per medicarsi, & guarirsi.

PRINCIPE. Et per qual cagione uolete uoi, che non sia così bene l' intendere, che cosa sia uirtù, & come si generi, o corrompa la giustitia, senza operarla; come è l' intendere,

dere, che cosa sia pioggia, o terremoto, & come la cometa si generi, o che cosa sia stella, senza che però ad attione alcuna si uenga?

AGOSTINO. Non dico io, che non fosse bene a sapere, che cosa sia uirtù, & che cosa sia uitio; (percioche ogni sapere è buono, per cagione della uerità) ma dico bene, che le scientie speculatiue, come è la filosofia naturale, & la metafisica, & le altre tali, non s' indirizzano ad altro, che a ritrouare la cagione di tutte le cose: nelle quali, come intorno a proprio soggetto dimorano: come fa la scienza de cieli, & de mouimenti loro: che trouato, che ha la cagione dell' oscurare della luna, si ferma: & hauuto notitia della uerità, che cercaua, non procede piu oltre. Et però si disse, che non era altro il loro fine, che lo speculare: cioè, inuestigare, & intendere le cose, come elle stanno. Onde auuiene, che non possono essere disutili. Ma perche la scienza morale è stata ritrouata principalmente per fare gli huomini in qualunque ciuile ragunanza buoni; nè questo si fa, se non per mezzo delle uirtù morali; se in questa scienza non si parlasse di dette uirtù per altro, che per sapere, che cosa esse fossero, nulla l' acquisto loro giouerebbe: poiche non se ne conseguirebbe quello, che è il principal loro intento: cioè, di fare gli huomini uirtuosi. Ci è un' altra ragione, laquale è questa. che le cose naturali si ritruouano nella loro perfettione, che hanno già conseguita: & però diletta l' intenderle, & seruono alla natura. la doue le operationi humane uariando sempre non si ritruouano nell' essere loro naturale, se non mentre si fanno. Et però non puo la loro speculatione, & intelligenza dilettare: se non sono poste in opera. Bisogna adunque farle, per ben conoscerle, & in esse dilettarsi. Bene adunque dice il filosofo, che non basta parlare delle uirtù, che cosa elle sieno; ma bisogna parlar ancho de particolari atti, & operationi humane, come, & quali esser debbiano per saper dapoi porli in opera. Percioche dalle operationi nascono nell'

l'animo

l'animo nostro gli habiti: iquali essendo buoni sono chiamati uirtù, & fanno l'huomo buono, & allhora nasce in noi il diletto: essendo cattiui, sono chiamati uitij, & fanno l'huomo maluagio, & reo. Ora per sapere, quali debbiano essere gli atti, & le operationi humane, perche buone sieno, & facciano l'huomo buono; è da prosuppore una regola generale, che quelli sono i buoni, & lodeuoli atti dell'huomo, che secondo la retta ragione da lui son fatti. Et in questo ui seruirà l'essempio del fanciullo, & del maestro: a quali noi somigliauamo l'appetito sensitiuo, & la ragione. Come poi la ragione habbia a gouernare le buone operationi humane, si dirà nel sesto dell'Ethica: doue si dichiarerà, che cosa sia la prudentia, che è quella, che regge le opere nostre: & è l'anima di tutte le uirtù morali, non altramente che lo spirito, che da a corpi nostri la uita. Ma perche questa retta ragione, o prudenza, che uogliamo hora chiamarla, non è così certa nelle operationi humane, che sono mutabilissime, secondo la natura delle cose, intorno alle quali si fanno; non bisogna aspettare in questo ragionamento, come hieri dicemmo, ragioni efficacissime, & immutabili: come diciamo essere sempre uero, & necessario, che due, & due fanno quattro; & che se da due cose di uguale quantità si tolgono due parti medesimamente uguali, quelle, che restano saranno, uguali, come prima. Percioche le operationi humane non durano in un medesimo stato: quello, che auuiene ancho, come sapete, delle medicine, lequali si uariano secondo i tempi, i luoghi, & le persone: & quella, che in questo tempo gioua, & a quel corpo; nuoce poi in altro tempo, & ad altro corpo. Et si uede ne gli atti della giustitia, che essendo cosa così giusta il restituire il deposito; nondimeno puo uenir tale occasione, che il renderlo sarebbe grande ingiustitia, & crudeltà: come se altri rendesse un'arme al padrone, che fosse diuenuto furioso, & matto. Come adunque non si puo dare certa regola, & determinata delle cose, che giouano alla sanità;

così

così non si puo rendere certa, nè determinata scienza delle attioni humane: nelle quali quando alcuno s' essercita, è di mestieri, che secondo il costume de medici scientiati, o d' accorti nocchieri, egli uada accommodandosi al tempo, & alle occasioni, che non sono sempre le medesime. Ilperche non aspetterete da me isquisite ragioni, & certissime regole: ma mentre, che io in questa così dubbiosa materia mi trauaglio, per darui quello aiuto, che io posso; ui contenterete che io quelle proue usi, che saranno piu conuenienti al soggetto, & non men chiare per la intelligenza uostra. Hauendo hora conchiuso, che le uirtù non procedono in noi dalla natura, ma dall' uso, che noi facciamo dell' opere, & de gli atti humani; bisogna, prima che uegniamo a dichiarare la uirtù istessa, sapere, che somiglianza si truoui tra l'anima, è'l corpo, quanto alle loro dispositioni, per lequali si dicono star bene, & male. Percioche come diciamo, che il corpo sta bene, quando ha il debito temperamento della natura ne gli humori, & la debita proportione nelle membra, perche allhora le sue conuenienti operationi produce; così si puo ueramente dire dell' anima, che allhora sia sana, quando ha le sue parti in modo ben disposte, che ne possano nascere le operationi sue buone, & a se proprie, & conuenienti. Appresso ueggiamo nelle qualità del corpo, che elle uengono conseruate da quel mezzo, che risponde al loro conueniente stato; & si guastano, & corrompono per li contrarij estremi, come sarebbe a dire. La bellezza, & robustezza delle membra si genera, & mantiene dal moderato essercitio, & dal temperato mangiare, & bere. Et non solamente si corrompe, & strugge dal souerchio essercitio, & dal souerchio cibo; ma molto piu dall' eccessiuo poco mangiare, & bere, & non essercitarsi. Laqual cosa considerando noi nelle parti dell'anima, troueremo parimente, che come dal temperato uso de piaceri del corpo si genera la temperanza dell' anima; così per lo troppo darsi a piaceri del corpo, l' huomo intemperante,

perante, & dissoluto diuiene. come si legge di quello eternamente infame Sardanapalo, che per essersi da suoi primi anni assuefatto nelle lasciuie, n' era uenuto a tale, che daua premio a chi gli ritrouaua nuoua maniera di sensuale piacere. Al contrario chi s' astiene da ogni maniera di piaceri corporali, ne passa in natura d' huomo saluatico, & priuo di sentimento. Ma meglio forse lo intenderete con gli essempi della fortezza. Certo è, che non si dice, essere ualente huomo nell' arme, chi nella guerra non s' espone a pericoli della morte. Et questo si puo fare in tre modi. o col troppo esporsi a tutti i pericoli, cioè, senza consiglio, & giudicio, & fuori di tempo, & di ragione; o col poco, cioè, fuggendo contra ogni ragione ogni maniera di pericoli; o con l' esporsi alla morte a luogo, & a tempo. Il primo modo strugge la uirtù della fortezza: & genera l' audacia, laquale è biasimata & uituperata. l'altro similmente la guasta: et genera la paura, cosa pure uitiosa. Il terzo fa la fortezza cosa lodeuole, & bella. Il medesimo si puo dire delle altre uirtù dell' anima. Et uedete che bella corrispondenza hanno queste operationi fra loro, che quelle, che generano l' habito, o la uirtù, tanto del corpo, quanto dell' animo, sono poi dalla uirtù, o dall' habito stesso generate, non già quelle medesime di numero, perche quelle sono già passate; nè di uera spetie, ma di similitudine, come per essempio. Chi s' assuefacesse ad esporsi nella guerra a pericoli della morte, non già a tutti, ma con giudicio a quelli, che necessari sono, & a luogo, & a tempo opportuno; diuenterebbe in processo di tempo con queste reiterate operationi un ualente huomo: & diuentato che egli fosse tale, ageuolmente poi da se stesso con ragione si esporrebbe a medesimi pericoli: come ancho auuenir ueggiamo del corpo in uno, il quale hauendo lungamente menata uita otiosa; costretto poi a faticare, non farà cosa buona: perche & con gran fatica lauora, & incontinente si stanca. Assuefatto poi alle fatiche, parrà, che in trauagliandosi gli crescano nelle membra le forze: &

ze: & si uedrà prontamente faticare: & senza sentirne noia ui durerà lungo tempo. Eccoui il modo, come per gli atti frequentati s' acquista l' habito, così il buono, come il cattiuo. Resta hora a uedere, come noi ci accorgeremo d' hauere acquistato l' habito, o nò, & a qual tempo. Dice adunque il filosofo, che il segno manifesto, che l' huomo habbia acquistato un' habito in alcuna sorte d' operatione; sì è il diletto, & piacere, che egli prende di fare quelle opere, che da quello habito procedono. Percioche le medesime opere fatte, prima che fosse generato l' habito, erano molestе, & spiaceuoli all' operante. Onde come poco auanti diceuamo di colui, che hauendo menata uita otiosa, a gran pena si porrà a trauagliare; & essendoui astretto, con gran fatica, & dispiacere il farà; la doue riacquistate che habbia le forze per un lungo uso nel faticare, prontamente alla fatica s' espone, & ageuolmente, & con piacere la fa; così di tutti gli habiti si puo dire, che per assuefattione, così nell' anima, come nel corpo si generano. Et questo auuiene, perche cio, che si fa per natura, diletta, & piace: & non è dubbio, che l' huomo con l' assuefarsi a qualche operatione, uiene a farlasi quasi naturale a quel modo. Manifesto segno adunque è d' hauere in qual si uoglia operatione acquistato l' habito, quando per esso l' huomo si pone all' opera uolentieri, & la fa con piacere. Et questo uolle dire il filosofo, quando diceua, che la uirtù morale si riuolge sempre fra' l piacere, e' l dolore nati da i sentimenti: cioè, che non è altro il suo fine, che fare, che il suo possеditore si diletti, & s' attristi di quello, che si dee dilettare, o attristare: come per gli essempi della fortezza chiaramente si uede. che non è già ualente huomo colui, che i giusti pericoli fugge: perche s' attrista & duole di quello, che esso non dee. Ma allhora sarà ualente, & la uirtù della fortezza hauerà, quando ueggendosi uenire i colpi sopra, & le ferite, & il pericolo del morire, uolentieri resiste: & si rallegra di fare cosa, che honorata, & honesta sia. Colui adun-

que, che si ritruoua a questo modo essercitato nel dilettarsi di quello, di che giustamente si dee dilettare, & nell' attristarsi, & sentire dispiacere, & odiare quello, che dee meritamente essere odiato; si puo ueramente chiamare uirtuoso. Et in questo è riposta tutta la difficultà delle uirtù. Percioche ordinariamente per fuggire il dolore, & la noia, & quello, che non aggrada al nostro senso; lasciamo di fare le opere honeste, & buone: & per quel diletto, & piacere, che noi nelle cose dishoneste, & uituperose trouiamo; con tutto il cuore le procacciamo: con ogni studio abbracciando, & seguendo quello, che piace a gli huomini uolgari. Onde nacque quel diuino precetto di Platone. Che il padre di famiglia, o il pedagogo dee fare ogni sforzo, perche i fanciulli con la loro tenerezza s' assuefacciano d' odiare, hauere a schifo, & dolersi di quelle cose, che sono uitupereuoli, & degne d' essere meritamente fuggite, & hauute in odio: & s' assuefacciano al contrario d' amare, & dilettarsi di quelle, che si debbono con ragione abbracciare, & amare. Et questa, dice il filosofo, è la uera institutione, & creanza de figliuoli dal principio della lor fanciullezza. Et che le uirtù morali consistano, & s' essercitino intorno a piaceri, & dispiaceri del senso; la natura delle opere, & passioni humane, che s' hanno a regolare per le uirtù morali, il dimostra. Percioche non puo nascere passione alcuna, nè operatione d' animo senza piacere, o dispiacere. Et lo dimostrano ancho piu chiaramente le pene, che a malfattori si danno: lequali tutte consistono, o in dar loro dolore. o in priuarli di quello, che loro dilettaua. quello a punto, che fanno le medicine, che sono ordinariamente spiaceuoli, per la loro amarezza, & per l' afflittione, che pare, che rechino al corpo; poiche uietano allo infermo le cose, che piu li sarebbono a grado. Essendo adunque il castigo contrario a uitij, come le medicine all' infermità; & generandosi per ordinario i uitij dall' uso de dishonesti piaceri; ne segue, che le uirtù habbiano ad usare i dolori come

contrarij

contrarij alla cagione del uitio: & si conchiude parimente, che le uirtù dimorino intorno a i piaceri, & a i dispiaceri. Oltre di questo ogni habito, che s' habbia l' huomo acquistato, s' essercita sempre intorno a quelli atti, per li quali puo diuentar migliore, o peggiore: come sarebbe a dire. L' habito, che l' huomo s' ha fatto nel donare, si puo far migliore col donare con ragione: & peggiore, donando senza ragione, o giudicio alcuno. Ilperche ueggendo noi, che per lo piacere, che l' huomo prende in fare quello, che non dee, diuenta peggiore; & per lo dispiacere, ilquale fuggendo lascia di fare quel che dourebbe, diuenta medesimamente peggiore; diciamo, che per conseguente ne segue, che la uirtù come habito dell' anima, habbia a riuolgersi intorno al diletto, & alla noia: poiche non è indirizzata ad altro, che a moderare le opere, & gli atti humani, che sono dal dishonesto piacere, & dall' ingiusto dispiacere, & dolor turbati. Onde non senza qualche ragione si mossero gli Stoici a dire, che la uirtù consiste in una assoluta priuatione delle passioni, intanto che la mente ne rimanga quieta, a guisa d' una chiarissima acqua posta in un uascello immobile senza uento: parendo loro, che l' animo dell' huomo non possa ritrouarsi tranquillo, & quieto, se non è libero del tutto da ogni passione; poi che senza questa quiete non puo alcuno perfettamente giudicare: & doue perfetto giudicio non è, non puo la uirtù morale hauer luogo. A questa opinione pare, che s' accostasse Aristotile, quando disse, che la scienza non s' acquista col moto; ma con la quiete, & con l' animo riposato, & fuori di passione. In questo nondimeno s' ingannano gli Stoici: pensandosi, che l' animo humano possa mai di tutte le passioni spogliarsi, mentre che ha il commertio della carne, & del sangue. Che se hauessero detto, che la uirtù morale è uno habito fatto nell' appetito, per lo quale non si muoue, nè si turba da passione alcuna, se non da tali, & quando, & quanto, & doue, & per quella cagione, che bisogna;

haurebbono detto bene, & cosa alla natura conueniente. Percioche in effetto la uirtù non toglie del tutto le passioni dell'animo; ma le modera, & raffetta: & per lei fa l'huomo uirtuoso le opere buone, moderando i piaceri, e i dispiaceri. Che se gli togliesse del tutto, non picciolo inconueniente ne seguirebbe: cioè, che la uirtù morale farebbe diuentare otioso l'appetito nostro sensitiuo, togliendo gl'impeti, e i primi suoi mouimenti. Che è cosa contraria alla natura humana, & alla natura della uirtù morale: laquale non priua le potentie sottoposte alla ragione de gli officij, & mouimenti loro; (perche questo sarebbe un distruggere la natura, & non farla perfetta, come la fa la uirtù) ma le modera, & regola solamente: assuefacendole a porre in opera i loro atti in quel modo, che la ragione comanda. Non altramente che si faccia la uirtù generata nelle dita, & nella mano del sonatore: la quale non priua le dita del mouimento loro, ma le regola, & fa, che secondo la ragione musicale si muouano. Ilche sauiamente insegnò quel sempre lodato Imperatore Antonino à quelli, che biasimauano Marco suo fratello, perche, essendo filosofo, piangesse la morte del figliuolo: dicendo loro. Deh lasciatelo per uostra fe essere huomo: perche non insegna la filosofia di torre, ma di moderare le passioni humane. Ma molto meglio lo mostrò il Saluator nostro, quando per elettione, & non per turbamento di sangue si mostraua talhora irato, o sdegnato: & quando si lasciò uedere piangere. Questo medesimo insegna lo spirito santo, quando per bocca del profeta concede all'huomo, che egli s'adiri, ma che non pecchi. La qual cosa ne da a uedere, che non è possibile, che l'huomo non si turbi, & commuoua alla presenza delle cose contrarie, o conuenienti all'appetito nostro sensitiuo: ma che sta bene in potere della ragione di moderarlo di modo, che così fatto mouimento li risulti in lode. Ma perche meglio si conosca, la uirtù essercitarsi intorno al piacere, & al dolore, douete sa-

pere,

pere, che tre cose sole sono quelle, per le quali gli huomini si muouono a fare cio, che essi fanno in tutta la uita loro: di maniera che sempre ha una di loro a guidare qual si uoglia nostra operatione. & sono l' honesto, l' utile, & il dilettevole. Nell' uso delle quai cose si conosce l' huomo uirtuoso: & dal buono si conosce il cattiuo, massimamente in quello della dilettatione: ilquale è piu comune, & si truoua piu generalmente, & in ogni cosa ci si rappresenta. Percioche non solamente il diletto gouerna i mouimenti di tutti gli altri animali, iquali a cio, che fanno, si muouono per lo piacere del mangiare, o del congiungimento uenereo, o del riposo, che ancho si può ritrouare diletto, & piacere senza honestà, & senza utilità: ma non già puo alcuna di queste due cose essere senza il piacere. Et non è da marauigliare, che questa passione habbia tanto dominio nell' appetito, & nelle opere nostre; poi che ella insieme con noi stessi nasce: & come comincia, così uiene con la uita nostra crescendo. Ilche si uede ne fanciulli: iquali a pena usciti del uentre, incominciano tosto à sentire il piacere, & il dispiacere dell' aere, del latte, & delle altre cose appartenenti alla lor natura. Bisogna adunque apparecchiarsi a grandissima battaglia, per superare così potente, & dura auuersaria, contra la ragione combattente. Et poi che ogni huomo, chi piu, & chi meno, gouerna le sue operationi col piacere, & con la noia; non si dee dubitare, che intorno a queste passioni la uirtu morale s' adoperi: al cui acquisto, & in somma a fare la uita nostra buona, o cattiua, è di grandissima importanza il prendersi piacere di quello che la ragione comanda, & il fuggire que dispiaceri solamente, che la ragione istessa ci mostra, che fuggir si debbiano. Il medesimo con un' altra bella ragione si mostra. Voi sapete, che l' ira è una potentissima cagione, & con grandissima fatica le si resiste, per l' impetuoso, & subito assalto, che ella fa contra la ragione. Onde non le da tempo di raccorsi in se stessa, & di uedere quel che fare si

do-

dourebbe. Et nondimeno Heraclito disse, che è più malageuole à uincere il piacere, & il diletto de sensi, che l'ira. Per la qual cosa essendo la uirtù principalmente nelle cose più ardue, & più difficili, si può conchiudere, che l'essere, & la natura delle uirtù dimori intorno al piacere, & al dispiacere del corpo. Ma poi che s'è dichiarato intorno à qual soggetto la uirtù s'adoperi, & onde prenda il suo nascimento; è bene, che passiamo hora à ragionare, che cosa sia essa uirtù, la sua difinitione inuestigando.

PRINCIPE. Di gratia, Sessa, liberatemi d'un dubbio, prima che andiate piu oltre. Voi hauete detto, che col fare l'huomo le cose giuste si fa giusto: col fare le temperate si fa temperato: & generalmente col fare le cose honeste, egli diuenta uirtuoso. Questo non mi pare uero: percioche ho inteso piu uolte dire da uoi filosofi, che tra l'arte, & la uirtù si troua gran somiglianza: & ueggiamo, che non è huomo, che faccia opera alcuna artificiosa senza arte. Chi non hauesse l'arte del calzolaio, non farebbe mai scarpe, ò pianelle. Et non è dubbio alcuno, che alcuno non parlerebbe gramaticalmente, se egli non sapesse gramatica: nè canterebbe di musica, se la ragione del cantare non sapesse. Se egli è così, & l'arte, & la uirtù s'assomigliano; come può egli stare, che uno faccia atti, & opere di giustitia per farsi giusto; poi che se egli non è giusto, non puo fare atti di giustitia; nè li puo fare temperati, se non ha lauirtù della temperanza?

AGOSTINO. Voi prima presupponete il falso. Percioche non è necessario, che uno, che parli alcune parole per gramatica, sia gramatico: essendo possibile, che da uno idiota uengano à caso dette dieci, ò uenti parole, che starebbono bene per ragione di gramatica, senza che egli, che le dice, sappia questa ragione. Puo ancho hauerle imparate à mente, come fanno i fanciulli: & non sarà però gramatico. Si potrà bene allhora chiamare gramatico, quando parlerà

parlerà cose gramaticali, & per ragione di gramatica, di cui egli sappia rendere buon conto. Appresso non è ancho uero quello, che uoi dite della somiglianza, fra le opere fatte per arte, & quelle, che sono fatte per uirtù. Percioche quando l'artefice fa l'opera sua, tutta la bontà di quell'arte rimane nella fatta opera stessa: & all'artefice altro non ne risulta, che la lode d'hauerla saputa fare. Di maniera, che all'opera fatta per arte basta una sola conditione, per farla lodare per buona: cioè, che ella sia fatta da uno, che sia buono artefice. La doue per fare un'opera uirtuosa, tre cose bisognano, & tutte si referiscono all'operante. La prima, nella quale s'accorda con l'arte, sì è, che l'opera sia fatta da persona, che habbia saputo farla: cioè, che non l'habbia fatta casualmente, ò per ignoranza: come se uno facesse uno atto di giustitia, non perche sapesse di farlo; ma perche senza altro conoscimento hauerne, li fosse uenuto fatto. Nè basta questo, bisogna ancho, che egli per elettione lo faccia, & non per forza, ò per qualche impetuosa passione: come sarebbe, se egli il facesse per ira, ò per isdegno. Et quando dico per elettione, intendo, che egli elegga di fare quella opera uirtuosa non per guadagno di roba, o d'honore, o di gloria, o per altro simile rispetto; ma per la sola istessa uirtù: senza mirare ad altro, che all'effetto solo di quella operatione. come sarebbe, Se io usassi uno atto di liberalità, per lo riscatto d'alcuno pouero cattiuo di Turchi non per altro, se non perche è bene à farlo: senza pensare nè ad utile, nè ad honore, che me ne potesse seguire. La terza cosa è, che questa elettione si faccia con giudicio saldo, & immutabile: cioè, che in simili attioni si sia fatto tale habito, che quante uolte occorrerà farne delle altre; tante con la medesima intentione se ne facciano. Ilche non si richiede nelle opere fatte per arte: nelle quali, come disopra s'è detto, basta la prima conditione: cioè, che l'artefice sia perito, & sappia farle. Et questo si mostra nella opera stessa: nè altro, per lodarla,

darla, u'accade. Nè meno è necessario, che l'artefice l'habbia fatta per fine dell'opera stessa. Perche egli haueria bene potuto farla, per uenderla, ò per esserne lodato: & nondimeno questo non scemerebbe punto della lode dell'opera. come sarebbe allincontro stimato uile uno atto di giustitia; se si sapesse, che chi lo fece, si mouesse a farlo per danari, ò per uanagloria: o pure se ne facesse hoggi uno atto, & domani facesse il contrario. Quello adunque, che nella opera fatta per arte è il tutto, cioè il saper farla, & che da persona perita sia fatta, nelle opere uirtuose è la minor parte. Percioche la perfettione delle opere uirtuose dipende dalle altre due conditioni, che sono nell'animo di chi le fa: concioſia che non si fa l'huomo giusto, se non col fare gli atti di giustitia con le già dette conditioni. Non sono adunque giuste, nè temperate quelle opere di giustitia, o di temperanza, che l'huomo fa, prima che egli habbia guadagnate quelle tre conditioni: nè si puo dire giusto, o prudente colui, che in altro modo le fa. Ma giusta & prudente quella opera diremo, la quale sarà fatta nel modo, che l'huomo giusto, & temperato dee farla. Nè chiameremo giusto, o temperato colui, che fa le opere giuste, o temperate simplicemente: perche, se uuole hauer questo nome, dee ancho farle tali, quali da un'huomo giusto, o temperato debbono essere fatte. Onde si puo conchiudere, che quantunque un'huomo conosca molto bene quello, che esso dee fare; nondimeno se non si assuefà di lungo ad operare con le conditioni richieste alla uirtù, egli non solamente non sarà mai buono, ma anchora non mostrerà d'hauer cura alcuna della uirtù.

PRINCIPE. Dal uostro discorso ueggo il mio dubbio fatto maggiore. Percioche se le opere di giustitia non sono giuste, se non sono tali, quali sono quelle, che si debbono da gli huomini giusti fare; come puo essere questo, che col fare opere non giuste l'huomo diuenti giusto; poi che essendo da huomo non giusto fatte, giuste non saranno giamai?

AGO-

AGOSTINO. Voi dite il uero, & con ragione dubitate, perche io non mi sono ben dichiarato. Prima che l'huomo diuenti giusto, egli puo ben fare le opere giuste; ma non già giustamente. Fannosi poi perfette col farle spesso: percioche quella terza conditione, che si richiede à fare la uirtù perfetta, cioè, la fermezza, & constantia dell'animo in fare sempre simili opere buone, non s'acquista se non con l'uso, & con l'assuefattione. Et per questo diceuamo, che i fanciulli infin da primi anni si uogliono assuefare à costumi lodeuoli: anzi in qual si uoglia età, che l'huom sia, se punto amor di uirtù lo stimola, dee assuefarsi alle opere uirtuose, & buone, per acquistare con l'uso quell'habito, che poi lo farà uirtuosamente operare. Et chi non riuolge in questo ogni suo studio, poco di diuentare huomo uirtuoso, & buono si cura. Dico adunque, che la uirtù s'acquista col fare spesso quegli atti, & quelle opere, che i uirtuosi soglion fare, finche uirtuosamente, & per habito di uirtù si facciano. Bene è egli il uero, che ci sono di quelli, che si contentano della prima delle tre conditioni, che si richieggono alla uirtù morale, cioè, della scienza: anzi si pensano, che la uirtù non sia altro che la scienza: & contentandosi del saper ben ragionare, si credono essere filosofi, & uirtuosi. Et à costoro auuiene à punto quello, che suole auuenire a certi infermi: i quali con grande attentione ascoltano i buoni medici, ma poi non s'attengono punto à consigli loro. Et come il corpo di quelli, che a questa guisa si medicano, non sarà mai sano; così l'anima di quegli altri sarà sempre inferma, se non prendono altra uia di filosofare: percioche la filosofia non altramente è atta à sanare l'anima, che si sia la medicina à sanare il corpo. Passiamo hora à mostrare, che cosa sia essa uirtù. Ma prima, che io la sua difinitione ui dica; uoi douete sapere, che una cosa non conosciuta, si fa conoscere per un'altra, che sia piu conosciuta di lei. Nè questa sarebbe piu conosciuta, se non fosse piu generale: come per essem-

pio. a chi non sapesse, & uolesse sapere, che cosa sosse la rosa; non saria bene a dirli, la rosa è bianca, o rossa: perche con queste parole colui rimarrebbe piu confuso, che prima: ma bisognerebbe dichiararla con un' altra cosa piu generale, & che fosse conosciuta da colui: come se gli si dicesse, la rosa è un fiore. Nel medesimo modo, chi non sapesse, che cosa è falcone; non si sodisferebbe, se gli fosse detto, è girifalco: ma si bene, se gli si dicesse, è uccello. Et perche quel nome di fiore, & d' uccello sono assai generali; colui, che uuol sapere, che cosa sia rosa, ò falcone, ne rimarrà confuso, infinche si uenga a segni piu particolari: come sarebbe a dire, la rosa è un fiore, che nasce fra le spine: & che ha le foglie rosse, o bianche, & odorifere. Et a questo modo colui, che impara, uiene a sapere, che cosa sia rosa per lo nome del fiore, & per le differenze, che sono tra lei, & gli altri fiori. Similmente chi uolesse difinire, che cosa sia huomo, non basterebbe a dire, che fosse Pietro, o Francesco; ma bisognerebbe dire, che fosse animale: perche altri non pensasse, che fosse albero, o sasso. Et perche molti animali si conoscono, bisognerebbe meglio distinguere con le differentie, che sono fra l' huomo, & gli altri animali. Onde u' aggiugnerebbe rationale. Et cosi si uerrebbe a sapere per quella parola, animale, che l' huomo non è albero, o sasso: & per quell' altra, rationale, cioè, dalla natura disposto ad usare la ragione, che egli non è cane, o cauallo, nè altro cosi fatto animale. Et perche alcuno potrebbe credere, che questa non fosse la perfetta dichiaratione dell' huomo, restando ancho a dubitare, se egli sia demonio, o animale celeste; (de quali è opinione, secondo Platone, che sieno anch' essi animali rationali) ui s' aggiugnerà quell' altra parola, mortale. Et cosi chi uorrà sapere, che cosa sia huomo, ne uerrà alla perfetta notitia con queste tre parole, animale, rationale, & mortale. delle quali la prima il pone fra tutte le sustanze animate: le altre due lo separano da tutti gli altri animali, che

non

non sono huomo: & tutte insieme circonscriuono l' ultima differentia di lui. Et questo è il modo di dichiarare le cose per la loro difinitione. Ilche uolendo fare il filosofo, & insegnarci di conoscere la uirtù morale; prima la pone nel generale fra le cose, che sono nell' anima. Onde si uede, che non è cosa pertinente al corpo, come è la sanità, la bellezza, & la robustezza delle membra. Et perche non possa alcuno dubitare, che ella fosse il pensare, o l' imaginare, o l' intendere; la riduce ad una delle tre cose principali, che sono nell' anima: cioè, passione, potentia, & habito. Delle quali perche ciascuna si puo credere, che sia principio de gli atti, & delle operationi humane; poiche spesso ueggiamo la passione indurre altrui à fare molte cose contra ragione; & molte cose medesimamente si fanno, solo perche siamo atti a poter farle; si potrebbe ancho dubitare, che ciascuna di loro fosse uirtù. Per la qual cosa, mostro che egli habbia, che la uirtù non sia passione, nè potentia, lequali due cose si ritrouano, come s' è detto nell' anima, (percioche quelle cose, che non hanno anima, non si dolgono, nè si muouono a seguire, o a fuggire cosa, che loro diletti, o contristi) si uerrà di necessità a conchiudere, che ella sia habito. Non uoglio stare qui a dichiararui, che cosa sia passione per la sua difinitione, qualunque ella si sia. Basti per hora dirui, che ella è un mouimento dintorno al cuore, conforme, o contrario all' appetito nostro: alquale mouimento segue di necessità piacere, o dispiacere. Questi mouimenti sono, desiderio, ira, timore, speranza, inuidia, allegrezza, amore, gelosia, & misericordia. Et che queste così fatte passioni sieno spesse fiate principii, & cagioni delle attioni, & opere nostre; non accade altramente mostrarlo: sapendo noi, quante cose l' huomo dice, & fa tal uolta per ira, che ritornato il cuore al suo naturale stato, non uorrebbe per cosa del mondo hauerle dette, nè fatte. Et quante uolte s' è egli ueduto, che un giusto giudice, che haueua condennato un malfattore alla morte,

mosso poi a compassione per l'artificioso parlare dell'auuocato, o l'ha perciò liberato, o gli ha diminuito la pena? Egli non è dubbio, che niuna passione si puo chiamare uirtù. Percioche quando noi ueggiamo una uirtù in uno huomo, chiunque egli si sia, lo stimiamo per quella buono, o lo lodiamo, o l'amiamo. Ma non si sentì giamai chiamar buono uno huomo, nè commendare, perche s'adiri, o perche ami, o perche porti odio: nè mai s'intese lodare cosa fatta per ira, o per isdegno. Et in somma non sarà mai alcuno lodato per alcuna delle già dette passioni, ma biasimato sì bene. Ilche delle uirtù non puo accadere. Le passioni adunque non sono uirtù: tanto piu, che da se stesse nascono in noi, & dall'impeto della natura, & non per giudicio, nè per nostra elettione, come fanno le uirtù. Et di qui nasce, che non è uirtù il donare, che fa il fanciullo, se bene à luogo, & a tempo donasse. Perche l'impeto, o la fortuna lo guida, & non il giudicio, che in lui perfetto non si ritruoua. Onde non puo con buona ragione discernere il bene dal male, & eleggere liberamente il bene. Ilche all'opere, che si fanno per uirtù, si richiede. Oltre a cio, non si puo chiamare uirtù quella, che solamente ci muoue, anzi che ci turba l'animo dalla sua quiete naturale, & non lo ripone in fermo, & saldo stato, come fa la uirtu. Percioche se io hora per ira, o per timore, o per compassione mi mouessi a fare un'atto buono, o cattiuo; ageuolmente di quì a poco tempo, riposato che fosse quel mouimento di cuore, che a cio senza ragione m'indusse, mi pentirei, & non ne rimarrei percio sempre in quello stato, nel quale quella passione mi pose. La doue la uirtù, che è una certa dispositione d'animo, & una qualità per lungo uso acquistata, quando muoue la nostra uolonta a fare qualche opera, non altera il sangue, come fanno le passioni, ma quietamente, & senza turbarlo li fa fare, quelche bisogna. Egli si uede adunque chiaramente, che la uirtù non è una delle passioni. Per

queste

queſte medeſime ragioni, dice il filoſofo, ſi conoſce, che la uirtù non è ancho potentia: cioè, quella qualità dell' anima, per laquale puo l' huomo fare, & non fare, quel che egli uuole. Et è ſimile all' arte, che ſta nella mente del fabbro, per laquale egli puo fabbricare a ſua uolontà. Perche come tutti concordiamo in dire, che l' huomo buono è lodato per la uirtù, & l' huomo cattiuo è biaſimato per li uitij; così non dirà mai alcuno, che uno foſſe lodato, perche ſi poteſſe placare: nè biaſimato, perche ſi poteſſe adirare. Biaſimiamo ben fortemente coloro, che potendo far bene nol fanno: & lodiamo non colui, che puo fare il bene, perche a queſto modo il ricco ſarebbe lodatiſsimo, ma colui, che con le opere manda ad effetto il uolere. Non porta adunque allo huomo lode, nè uituperio il poter fare una coſa: ma il farla, o il non farla è quello, che biaſimo, o lode ci apporta. Et per queſto le potentie dell' anima noſtra non ſi debbono chiamare uirtù, nè uitij. Ilche piu chiaramente conoſcerete, quando haueremo ragionato, & ueduto, che coſa ſia la uirtù. Percioche, moſtro che ella non ſia coſa naturale, come s' è detto; ſaremo chiari, che ella non ſia alcuna delle potentie dell' anima noſtra: lequali tutte ſono naturali. Non eſſendo adunque la uirtù nè paſsione, nè potentia; biſogna di neceſsità dire, che ella ſia habito dell' anima. Ma non baſta già ſapere, che ella ſia habito; ma biſogna uedere, che maniera d' habito ſia. Nè mi confiderei di farui cio intendere, ſe prima non intendeſte bene, che coſa ſia queſto habito: per la cui intelligentia groſſamente parlando dico, che il creatore del mondo diede a ciaſcuna ſpetie di coſa la ſua propria natura, comune a tutti i particolari ſoggetti, o indiuidui, che dire uogliamo, di quella ſpetie: come per eſſempio, quanto al propoſito del noſtro ragionamento, diede alla terra, & per conſeguente alle pietre, & a tutte le coſe, nella cui compoſitione la terra preuale; la grauezza, e 'l peſo: per lo quale, ſubito che ſono generate, ſe non ſono impedite, ne uanno in-

giu

giu fino al centro della terra, che è il mezzo del mondo. Et questa loro inclinatione è chiamato appetito naturale, nè se ne possono spogliare giamai: di maniera che sempre fanno il medesimo, nè possono altramente fare, se sono lasciate libere nello stato loro. Onde come ho già detto, se un gittasse mille uolte l' hora uerso il cielo un sasso, non acquisterebbe giamai quel sasso inclinatione d' andare in su. Percioche egli è in modo determinato ad una sola operatione, che è d' andare in giu; che, non essendo impedito, di necessità fa sempre quella: nè puo fare altramente. Le cose poi animate, ma priue di ragione, sono anch' elle prodotte dalla natura ad una sola maniera di fare, & fanno sempre ad un medesimo modo, come le rondinelle, che sempre nella loro stagione si partono, & fanno tutte ad un modo il nido. Ma egli non è però a gli animali bruti assegnata la loro inclinatione, che appetito sensitiuo chiamiamo, così tenacemente, come alle cose, che non hanno anima. Percioche essi possono lasciar di far quello, che loro la natura comanda, come d' alcuni caualli, & cani si uede, assuefatti o per lusinghe, o per minacce a certi atti particolari. Et qui mi sia lecito di ricordare il mio bracco chiamato Rubino, tanto ubidiente, che hauendo quasi inghiottito il boccone, se io gli gridaua, il gittaua fuori. Ma non si possono già però tanto assuefare questi animali, che da se stessi facciano cosa alcuna diuersa dalla natura loro. Anzi tosto che si lasciano in loro libertà, al loro naturale si ritornano: come di quel gatto si dice, che era stato assuefatto a tenere a tauola la candela in mano ad uso di candeliere: & che essendo lasciato un topo sopra la tauola, egli subito lasciò la candela per seguitarlo. Questi animali adunque se ben possono far cose dalla natura loro aliene; nondimeno perche non le fanno per elettione, non ui possono fare l' habito. L' huomo poi, ilquale fu da Dio fatto per miracolo di tutta la natura, perche opera per elettione, non solamente non è ad una sola operatione destinato, come il sasso, o come

me gli animali; ma è tanto libero per sua natura, che puo fare, & non fare una medesima cosa da se stesso, & mosso dalla sua propria uolontà: & puo in tutte le attioni humane, che pendono dal suo appetito, assuefarsi in modo ad una maniera d' operare, che poi adopererà a quel modo, nel quale s' è assuefatto, non altramente che se la natura l' hauesse prodotto a fare quell' atto solo, & non il contrario suo: come sarebbe a dire. L' huomo per natura è atto alla giustitia, & alla ingiustitia: ma egli puo talmente assuefarsi a gli atti della giustitia, che n' acquisterà una inclinatione così forte a douer sempre questi atti usare, che se la natura l' hauesse generato ad operare in quel modo; egli non li farebbe con piu diletto, nè ageuolezza. Onde s' è detto, che l' assuefattione si conuerte in natura. Et questa inclinatione così da frequentati atti generata nell' appetito nostro, se ella è ferma, & ben fondata, & stabile, è chiamata habito. Che se ella fosse debole, & non anchora ben confermata, si chiamerebbe disposition e. Da questo discorso facilmente s' intende la intentione del filosofo, quando disse, che l' habito è quello, per lo quale noi siamo bene, o mal disposti nelle nostre passioni: come per essempio dell' ira. quando l' huomo s' è tanto assuefatto a cruciarsi, che di leggiero, & per ogni minima cosa s' adira, & turba; si puo dire, che egli sia male habituato nella passione dell' ira: ma se egli si fosse assuefatto ad adirarsi con ragione talmente, che in questo atto non eccedesse la regola della ragione, si direbbe, che egli si ritrouasse bene habituato in questa passione. Per laqual cosa si puo conchiudere, che non meno al uitio, che alla uirtù questo nome d' habito si conuiene. Ilche per farui io piu distintamente intendere, uoglio, che ueggiamo, qual maniera d' habito sia la uirtù. Noi habbiamo a presuporre col filosofo una proprietà comune a tutte le uirtù così naturali, come morali: laquale è, che la uirtù fa buono il suo soggetto: & per quella bontà, che li da, fa, che le sue operationi sieno buone, & perfette. Ilche uoi

meglio

meglio con l' essempio delle uirtù naturali intenderete. Certa cosa è, che ogni membro del corpo è istrumento dell' anima operato a qualche operatione: come per essempio. L' orecchio è istrumento dell' anima a fare, che per esso l' huomo oda il suono. L' occhio medesimamente è istrumento dell' anima a fare, che per esso l' huomo uegga la luce, e i colori. Ora quell' occhio si dirà essere ben disposto, ilquale puo optimamente uedere, se uedere li sarà conceduto: & cio non per altro, che per la uirtù uisiua, che nel medesimo occhio sta, & non in altro membro del corpo. Il medesimo diciamo della uirtù dell' udire, che consiste nel buono orecchio. La uirtù adunque dell' occhio è quella naturale dispositione, laquale fa, che l' occhio sia buono, & che uegga bene: & l' una di queste cose seguita l' altra. Così diremo ancho del cauallo, che la uirtù sua fa, che egli sia buono, & che le operationi sue sieno buone: cioè, che egli corra bene, & che porti acconciamente il caualiere, & che sia nella battaglia animoso. Questo medesimo si puo dire della uirtù delle altre cose naturali. Onde conchiudendo diciamo, che la uirtù dell' huomo (parlo della morale) è quella, per laquale l' huomo è buono: & per laquale esso fa bene le opere sue, appartenenti a se, come huomo, & non come animale, o pianta. Et sì come la potentia, & la buona dispositione, per laquale l' occhio dell' huomo puo ben uedere, fa, che l' occhio sia buono; così la uirtù morale posta nell' huomo, fa, che egli sia buono, & faccia bene le operationi a se conuenienti, come huomo.

E' adunque la uirtù morale uno habito dell' animo, per lo quale l' huomo è buono: & per lo quale produce bene tutte le sue proprie operationi, a se, come huomo, conuenienti. Laqual cosa, come fare si possa, auenga che per quello, che se n'è detto, comprendere si potrebbe, cioè, che ella consista nel mezzo tra 'l poco, e 'l troppo nelle passioni dell' animo, & che bisogna assuefarsi in questa mediocrità, chi uuol diuentar uirtuoso: con questo però, che tal mezzo sia dalla

ragione,

ragione, come ricordare ui douete; nondimeno ne diuenterete piu capace, & meglio lo intenderete; so ui si dichiarerà la natura, & la proprietà della uirtù morale, alquanto piu distintamente di quello, che fin qui fatto habbiamo: perche impariate, come s' ha a trouare quel mezzo, nel quale diciamo, che questo habito uirtuoso consiste. Douete adunque sapere, che questi tre accidenti, troppo, meno, & uguale, si possono ritrouare in qual si uoglia cosa, che sia atta ad essere diuisa, o in parti, come un legno; o per numeri, come le cose tra loro separate; o per gradi di forza, come il piu caldo, e il men caldo; il piu bianco, e 'l men bianco, & simili. Ragioniamo prima delle cose continoue, che si possono diuidere in piu parti: come per essempio. Vn legno puo hauere due parti estreme. L' una, & sia la maggiore, sarà di dieci braccia; l' altra, che è la minore, di due. Fra questi due estremi sta il mezzo, che si chiama uguale, & è le sei braccia: perche egli è tanto lontano dallo estremo maggiore, quanto dal minore; poiche dall' uno, & dall' altro si scosta solamente quattro braccia. Il medesimo auuiene nelle cose diuise, & da se separate: come se per essempio, nel numero di uenti prenderemo per l' estremo del piu questo numero stesso, & per l' altro estremo il numero di dieci. Et in questo caso il mezzo, che si chiama uguale, saranno quindici: perche questo numero auanza dieci di cinque, & pure di cinque è inferiore a uenti. Ma questa si chiama agguaglianza, & mezzo della cosa, & non ha alle nostre attioni risguardo alcuno. Et è in modo sempre tale, che appresso qual si uoglia natione non si ritrouerà alcuno giamai, che non confessi, & dica, che quindici è il mezzo fra dieci, & uenti: come ancho sei fra dieci, & due. Ilche si fa secondo la professione arithmetica: laquale non ha rispetto ad altro, che alle medesime parti diuise, & a numeri, quanto a loro stessi. Perche se noi uolessimo accommodare questa diuisione di parti all' uso della uita, & delle attioni nostre, bisognerebbe dire altramente.

Percioche se dieci pani sono troppo ad un' huomo solo, & due pani sono poco; non è necessario, che sei pani sieno sempre il mezzo, & quel che per ragione debbia a ciascuno huomo bastare. Percioche se qui fossero molti huomini di diuerse nature, se ben dieci pani fossero troppo, & due poco a ciascun di loro; non per questo ne seguirebbe, che sei fossero il giusto cibo d' ognuno. perche ad un giouane potrebbero sei pani essere souerchi; & ue ne sarebbe alcuno altro di così robusta natura, che non i sei gli basterebbono, ma ne uorrebbe otto, o noue: come si legge di Milone da Crotone, che fu di tanta forza, che col pugno ignudo ammazzaua un bue, & lo portaua su le spalle per uno ottauo di miglio, & poi se lo mangiaua tutto in un giorno. Non ha adunque questo mezzo, che si fa con la proportione geometrica, risguardo alla cosa; ma secondo il bisogno nostro si modera, per ottenere il fine, alquale si mira. Questo assai chiaramente si uede con l' essempio delle arti, che con le mani s' essercitano: le quali tutte s' ingegnano di fuggire gli eccessi, e i mancamenti, & d' appressarsi, quanto piu possono al mezzo: dico al mezzo, non secondo la cosa, che trattano; ma secondo il bisogno del fine, come s' è detto. Perche, se bene il calzolaio uede, & conosce, che la scarpa di uenti punti è a tutti i piedi souerchio lunga, & quella di quattro souerchio corta; non perciò si terrà egli sempre al mezzo fra i uenti, e i quattro, nè tutte le scarpe farà di dodici punti: ma haurà risguardo alla lunghezza del piede, secondo l' età, & la grandezza di colui, che calzare si dee. Veggiamo oltre a cio, quello artefice essere piu lodato, ilquale sa meglio a questo mezzo accostarsi. Et che questo sia uero, considerate un poco, che quando noi uogliamo lodare una opera, che sia ben fatta, diciamo, che ella stia tanto bene, che non ui si potrebbe nè aggiugnere, nè scemare. Dal che chiaramente si comprende, che gli estremi del troppo, & del meno guastano l' opera: & che ella prende la sua perfettione dal mezzo. Per la

qual cosa, se l' arte s' ingegna di fuggire gli estremi, & di porsi nel mezzo, ad imitatione della natura, a cui ella si forza d'assomigliarsi; quanto dee maggiormente farlo la uirtù morale: laquale non solamente imita la natura, che è migliore dell'arte, che ancho la natura stessa riduce nel piu perfetto stato, che ella possa acquistare. Di maniera, che la uirtù morale potrebbe chiamarsi la natura stessa regolata, & perfetta. Egli è chiaro adunque, che ella stia nel mezzo de gli estremi, hauendo risguardo all' uso, & alle opere nostre, & non nel mezzo della cosa, di cui si tratta. Ma auuertite bene, che cio che ho detto della uirtù, s'intenda sempre della morale: la quale si riuolge fra le passioni, & fra le opere humane: nelle quali si trouano gli estremi del piu, & del meno, che sono uitiosi, & uoglionsi fuggire; come alloncontro l' huomo si dee tutto indirizzare al mezzo, come ad un berzaglio de suoi disegni. Et per darne l' essempio, quanto al mezzo, che si dee tenere nelle passioni; Vno huomo temerà troppo i pericoli, un' altro li temerà poco. Adunque si puo ritrouare un' huomo, che nè poco, nè troppo li tema: cioè, tanto a punto, quanto bisogna. Il medesimo potremo considerare, quanto a gli atti humani nel donare, & nel godere de piaceri de sensi. Et questo mezzo, che è nè troppo, nè poco; si prende, hauendo risguardo a bisogni de gli huomini, come habbiamo detto per essempio, che uno tema troppo, un' altro poco: ilche s' ha a giudicare dalle circostantie delle cose, che s' hanno a porre in opera de nostri affari. Percioche colui si dice temere troppo i pericoli, il quale li teme nel tempo, & per cagione, che non bisognerebbe. Questo medesimo diciamo del donare, cioè, che colui dona troppo, che da piu di quel che bisogna, & quando non bisogna. L' altro poi diremo, che dona poco, perche non dona a cui bisogna, nè quanto bisogna: & l' uno, & l' altro si biasima. Ma colui diremo, che habbia ritrouato il mezzo fra questi estremi, il quale dona a cui bisogna, & quanto, & doue, &

quando bisogna. Et in questo mezzo si sta la liberalità, la quale è uirtù morale, come ne suoi estremi l'auaritia, & la prodigalità, che sono uitij: de quali piu particolarmente, un' altro giorno ragioneremo. Basta per hora sapere, che la uirtù morale consiste nel mezzo, & fugge gli eccessi del piu, & del meno, come s' è detto. Ma auuertite, che io non dico, che la uirtù sia collocata fra gli atti estremi, o fra le estreme passioni; percioche io non chiamo uirtù il donare misuratamente, benche esso stia nel mezzo tra il troppo, & il poco donare: nè chiamo uirtù l' adirarsi a tempo, & a luogo, benche stia nel mezzo fra il souerchio adirarsi, & il meno; (perche questo sarebbe atto di uirtù piu tosto, che essa uirtù) ma chiamo uirtù quello habito, che l' huomo ha fatto d' adirarsi a luogo, & a tempo ad un cenno della diritta ragione. Et questo è uirtù, perche fa l' huomo buono: & fa, che gli atti, & le operationi sue, quanto all' adirarsi, sieno perfette. Et di piu, perche sta in mezzo fra due habiti uitiosi; de quali l' uno è quello, che l'huomo ha fatto d' adirarsi souerchio, cioè, piu di quello, che la diritta ragione comanda; l' altro è quello habito, che l' huomo ha fatto di non adirarsi mai, a guisa di statua. Ma non uorrei però, che u' imaginaste, che la uirtù stesse nel mezzo de uitii, come sta il tepido tra 'l freddo, e 'l caldo, o come il colore uerde fra 'l bianco, e 'l nero; (percioche non è così) ma sta nel mezzo, come piu uolte u' ho dichiarato per quelle circostantie, quanto bisogna, & doue bisogna, & simili. Et chiamasi questo mezzo secondo la ragione, & non secondo la natura delle cose. Et perche piu chiaramente ueggiate, che la uirtù stia in questa già detta mediocrità; ditemi un poco, Signore, per qual cagione è così facile il peccare, & l' errare in qual si uoglia nostra attione, & così difficile il fare una cosa, che stia del tutto bene? Certo non è per altro, se non perche la uirtù, & la perfettione della cosa se ne sta nel mezzo: dal quale è facilissima cosa il deuiare. Percioche in mille modi si puo fallire scostandosi dal

segno:

segno: & è molto difficile a toccarlo, essendo un solo. Et per ciò si dice, che il far male, cioè, l'errare, & il peccare non è finito, nè determinato, perche non si fa ad un modo solo: & il far bene è finito, & determinato, perche si fa solo ad un modo: come sarebbe a dire. Il donare, che stia bene, non si fa se non ad un modo: cioè quando bisogna, & quanto bisogna, & a cui bisogna, & per qual cagione bisogna. La doue il donar male in molti modi si può fare: perche se si dona, a cui non bisogna, è male: & se quando non bisogna, è medesimamente male: Et così delle altre circonstantie; delle quali sempre che una ne manchi; quello atto, & quella opera non è buona. Et per saruene piu chiaro con uno essempio, che appare al senso; considerate un poco coloro, che tirano al bersaglio: & uedrete quante saette perdono, prima che una il destinato segno ne tocchi. Et per questa cagione diceuamo, che fossero uitiosi gli estremi: perche erano infiniti, & fuori di regola, & di ragione. Ma la uirtù se ne sta nel mezzo, & sotto la regola, & misura della ragione. Onde a chi uolesse sapere la sua difinitione, si potrebbe dire, che ella è uno habito dell'anima nostra; per lo quale opera, & fa gli atti suoi per uera elettione, & non a caso, nè per obedire a chi le dicesse, fa in questo, o in quell'altro modo. Et consiste questo habito nel mezzo, che ha risguardo all'uso, & bisogno nostro, regolato però, & ordinato dalla ragione. Ma perche la nostra ragione, come ui dissi, non è sempre bene instrutta, & ben disciplinata; bisogna aggiugnerui questa altra conditione: cioè, secondo il giudicio del l'huomo prudente, che tanto è, come a dire, secondo la norma della buona, & bene instrutta ragione. Da questo mezzo gli habiti uitiosi si scostano o per lo troppo, o per lo meno, come dell'auaritia si uede: laquale non è uitiosa per altro, se non perche l'auaro dona & spende meno di quel che dee, & che honesto sarebbe. La prodigalità è uituperata per l'opposito: cioè, perche dona molto piu di quel che

do-

dourebbe. La liberalità adunque se ne sta nel mezzo: perche il liberale guidato dalla ragione dona, & ispende solamente, quanto egli dee, & a cui dee, & perche gli pare, che il donare & lo spendere sia cosa honesta. L'essere adunque, & la natura della uirtù morale si è lo stare nel mezzo, come u' ho detto. Et questo è cagione, che ella sia ottima cosa: perche fa in questo modo essere buona, & perfetta l'anima, & l'opere di lei, & che i uitii sieno pessima cosa; poi che gli estremi guastano, & corrompono l'anima nostra, & sono cagione, che le opere di lei sieno cattiue, & degne di uituperio. E' ben uero, che essendo la uirtù, e'l uitio contrarii, amendue si possono chiamare estremi. Percioche considerata la uirtù, come bene, & amendue i uitii, come male; possiamo dire, che tanto quella, quanto questi sieno collocati in due estremi fra se lontanissimi: la uirtù nell' uno, & gli altri due nell' altro.

PRINCIPE. Voi dite, che la uirtù sta nel mezzo fra 'l piu, e 'l meno delle passioni, & delle attioni humane, secondo che la buona ragione detta: Vorrei sapere hora da uoi, se ogni passione, & ogni attione humana si puo diuidere in questi due estremi, & porui nel mezzo la uirtù morale.

AGOSTINO. Questo non si puo in uerun modo fare: percioche alcune ce ne sono, le quali non si possono mai usar sì poco, che non sieno cattiue. Et queste non hanno nè estremi, nè mezzo, ma tutte sono in uno estremo: di maniera, che in nominarle solamente rappresentano una intera, & inescusabile malitia: come per essempio, quel rallegrarsi senza giusta cagione dell' altrui male, mai non si puo far bene. Il medesimo diciamo del dolersi del bene altrui. Nè il uergognarsi di far male puo mai riceuere scusa, nè si puo fare, che bene istia: anzi non conosco io in huomo, massimamente giouane, piggior segno di cattiua natura, che quell' essere così sfacciato, & impudente. Fra le attioni ancho se ne ritrouano molte, che mai non si posson fare, che stiano bene,

bene, & che meritino lode: si come sono l'adulterio, l'homicidio, il rubare, & simili uitii: de quali non si dice, che allhora sieno uitupereuoli, quando si fanno troppo, nè quando poco: nè si possono loro accomodare quelle circostantie, quando bisogna, & quanto bisogna, & le altre, che si son dette, per farli buoni. Percioche da se stessi sono affatto cattiui: nè bisogna mai farli poco, nè molto: perche sempre che si fanno, sono pessimi. Chi disse mai, che bisogni rubare a luogo, & a tempo? o chi direbbe, che sia bene l'andare alle donne l'altrui, quando bisogna, & quanto bisogna? Questo medesimo si puo dire de gli estremi, fra i quali sta la uirtù, come sarebbe a dire. L'auaritia è un uitio, & uno estremo contrario all'altro, che è la prodigalità: & la liberalità si sta nel mezzo di loro. Ora non è da credere, che si ritruouino nell'auaritia gli estremi, e'l mezzo, come a dire, il troppo auaro, & il mediocremente auaro. Percioche l'auaro, o poco: o assai, che sia auaro, sempre è degno di biasimo. Non si puo ancho dire, il troppo prodigo spende troppo, e'l troppo auaro spende poco: & che percio sieno sempre uitiosi, & biasimeuoli. Oltre a cio, Se questi estremi si potessero diuidere in altri estremi, che hauessero il mezzo, come se l'auaritia si potesse diuidere in troppo auaro & poco auaro, & mediocremente auaro; quello essere troppo auaro si potrebbe anche esso diuidere per li suoi estremi, & hauere il mezzo: & li chiameremmo, souerchio troppo auaro, & poco troppo auaro, & mediocremente troppo auaro. Che se questa ragione hauesse luogo, questo ultimo estremo del souerchio troppo auaro si potrebbe parimente diuidere ne suoi estremi. Il somigliante poi si farebbe di quello altro estremo: & ne andrebbe percio la diuisione in infinito. Bisogna adunque stare nella prima diuisione, & prendere il mezzo per uirtù, & per sempre uitiosi gli estremi: de quali non si dee dire, che, perche sia buono, se ne possa mai fare alcuno nè poco, nè troppo, nè mediocremente,

te. Come alloncontro la mediocrità non si puo far male giamai. Percioche non è ingegno così losco, che dicesse, che si possa essere troppo temperato, nè troppo forte ne pericoli. Ma come i già detti estremi, per essere estremi, sono sempre uitiosi; così queste mediocrità sono sempre buone, per essere anche elle l'estremo opposito a loro estremi nella bontà, & perfettione, come s'è detto. Et come non si puo trouare mediocrità ne gli estremi; così non si puo ritrouare eccesso, nè mancamento nella mediocrità. Ilche Aristotile nel principio della Rhetorica, & lui seguendo santo Agostino intesero, quando dissero, che tutte le cose, & tutti i beni del mondo si possono usare male, saluo la uirtù.

PRINCIPE. Io ho pure udito lodar alcuni, per hauere ammazzato il tiranno: & pare ancho, che la legge non punisca, chi ammazza quel ladro, che li uuole per forza torre & la roba, & la uita: nè colui, che per necessità prende la roba de ricchi. Et è permesso a ciascuno difendendosi ammazzare chi l'assalta. Anzi pare, che sia degno di lode uno, che, non ritrouando altra uia d'ammazzare il tiranno, corrompesse la moglie, & per mezzo dell'adulterio mandasse l'homicidio ad effetto, & per questa uia ne rendesse la libertà alla patria sua. Come dite uoi adunque, che l'adulterio, & l'homicidio non si possono mai in alcun tempo commettere, che sieno ben fatti?

AGOSTINO. Di questo parleremo al suo luogo. Per hora ui risponderò secondo l'opinione de gentili, & massimamente di Cicerone: & dirò, che questi nomi adulterio, & homicidio rinchiudono in se stessi la ingiustitia, la lussuria, & la lontananza dalla diritta ragione: & per questo non si possono mai in alcun tempo far bene: percioche non si puo mai far bene cosa, che si faccia senza l'ordine della buona ragione. Ma quelli, che uoi dite, se bene hanno il nome d'adulterii, & d'homicidii, non hanno però la loro piena significatione. Percioche l'ammazzare il tiranno non è ueramente

te homicidio: si come la persona ammazzata non è ueramente huomo, ma seluaggia, & crudelissima fiera. Et a questo modo ammazzando il nemico difendendosi, non è homicidio; poi che non era nell' animo di colui, che si difende, il uolere ammazzare: non altramente, che si sia l' ammazzare a caso, & per disgratia non uolendo, nè pensando di farlo. Et è tanto lontano il nome d' homicida dal giudice, che ne manda per giusta legge gli huomini alla morte; che egli ne acquista nome di giusto, & di clemente insieme: facendo l' officio suo per la publica salute, & con sommo dispiacere, che sente della pena del condennato. Nè si chiama ladro colui, che per uera necessità prende le cose da mangiare, doue le truoua; percioche prende del suo: essendo in questo caso tutte le cose communi. Et quell' adulterio, che si fa, perche sia mezzo alla morte del tiranno; non è uero adulterio: poi che non è guidato dalla concupiscentia contra l' imperio della ragione, ma dall' honesto desiderio di liberare la patria. Ma questo sia però detto con protesto di non contradire a precetti Christiani.

PRINCIPE. Poi che ueggio, che uolete passare oltre, liberatemi di gratia prima da un dubbio, che buona pezza fa, m' inquieta l' animo. Voi dite, che la mediocrità è quella, che genera le uirtù ne gli atti humani, quando sono gouernati dalla ragione, & che gli eccessi sono uitiosi. Ora perche i piaceri, che nascono dal senso del tatto, sono molto naturali, & necessarii alla conseruatione della natura humana, se la mediocrità de' loro essercitii li fa uirtuosi, & gli eccessi sono uitiosi; a me pare, che la perpetua uirginità uenga ad essere uitio, per essere uno de gli estremi: percioche la persona, che fa quella professione, da tutti gli atti uenerei s' astiene: & non serua in questo la mediocrità, come uoi dite, che fare si dee.

AGOSTINO. A questo io posso rispondere in due modi. L' uno è, che essendo la uirginità parte della temperanza,

& la temperanza mediocrità fra i piaceri del corpo; non resterebbe d' essere temperato uno huomo, che da tutti gli atti uenerei s' astenesse: pure che misuratamente usasse gli altri piaceri del corpo: & così uerrebbe a fuggire gli estremi, rimanendo uergine. Ma io uoglio in questa dubitatione in un' altro modo piu sicuramente sodisfarui: consentendomi, che sia uero, che la uerginità sia uno de gli estremi dell' uso de piaceri del corpo: cioè, una astinentia a fatto di tutti gli atti uenerei. Ma io ui dico, che questo estremo non è uitioso. Percioche se ben questa astinentia sta molto di qua dal segno del mezzo dell' uso de piaceri del corpo; non è però lontana dal mezzo della ragione: di cui io intendeua, quando ui dissi, che le uirtù si guastano, & si corrompono da gli estremi, & si saluano nel mezzo. Intendeua, dico, della mediocrità non secondo la qualità, o numero de gli atti, & opere particolari, ma secondo i precetti della buona, & diritta ragione. Et perche la ragione insegna, che chi uuole perfettamente dedicarsi al seruitio di Dio, debbia sempre astenersi da tutti i piaceri uenerei; la uirginità, che non è altro, che una totale astinentia, non è uitio: essendo ella compresa nella regola della buona, & santa ragione. Et perchè cio non ui paia strano, prendete l' essempio de soldati: de quali ne sono stati alcuni molto lodati, perche nel tempo della guerra si siano astenuti da tutti i piaceri uenerei, & sono castamente uiuuti: come di Catone si legge, & di Lelio, & di Scipione, & di molti altri: i quali, mentre che si ritrouauano dalle lor donne lontani, si guardauano da ogni maniera di libidinosi piaceri. Et ho letto, che Platone tra i filosofi sempre da tutti i piaceri uenerei s' astenne. Et dicano pure cio, che uogliono i detrattori, che io per me crederò sempre questo, & ancho maggior cosa di quel santissimo filosofo. Ora io non so, come uoi u' intendiate bene questa risposta.

PRINCIPE. Bene la intenderei, se uoi m' haueste dichiarato

chiarato questo mezzo di ragione, nelquale mi dite, che consiste la uirtù.

AGOSTINO. Dalle cose già dette si potrebbe comprendere: ma per meglio chiarirui, non mi curerò d'essere alquanto piu lungo. Douete adunque sapere, che tutto quello, che si puo fare in piu modi, parlando de gli atti humani, cioè, o bene, o male; ha bisogno di misura per farsi bene: altramente si farebbe a caso, & piu spesso male, che bene. Fatto questo presuppositо, è da sapere, che le cose, che si possono fare con determinata regola, & misura; allhora sono ben fatte, quando alla regola, & misura loro accomodate, & aggiustate ne uengono: & che nè piu, nè meno hanno di quello, che hauer debbono, come sarebbe a dire. Questa uesta è ben fatta: perche non è piu lunga, nè piu larga, nè piu corta, nè piu stretta di quel che essere dee. Et tutte le cose, che si fanno per arte; allhora si dicono essere ben fatte, quando giustamente corrispondono alla regola, & misura loro: laquale è l'arte, che sta nella mente del buono artefice. Il perche uedrete, che prima l'artefice pensa, come egli habbia a fare un uaso, & poi lo fa. Et se egli è sufficiente artefice, il uaso sarà buono: & tale in effetto, quale era l'essempio nella mente del maestro. Egli è anchora da sapere, che ogni arte ha la sua determinata, & particolare materia delle cose, che ha da trattare, come sarebbe a dire. La materia dell'arte del calzolaio sono le pelli, quella del sarto i panni: & a questo modo la materia di tutti gli artefici manuali è qualche cosa materiale, & corporale. Ora colui, che uuole diuentare uirtuoso, & acquistare le uirtù morali; è quasi come uno artefice: & la materia, che egli ha da trattare, sono le passioni, & le attioni, o uogliam dire le particolari operationi humane: cioè, timore, speranza, amore, & odio: donare, combattere, mangiare, & bere: fare de figliuoli, reggere, edificare, uestire, & simili cose pertinenti al uiuere humano. Come adunque diceuamo, che le cose, che si fanno

per arte, allhora sono ben fatte, quando s' accordano con la regola, & misura loro, che sta nella mente dell' artefice, così ancho le attioni, & opere humane allhora sono buone, & degne di lode, quando alla loro regola, & misura giustamente rispondono: la quale regola non è altro, che la buona, & diritta ragione. Et perche l' huomo, come sapete, non è già huomo per altro, che per la ragione; allhora si dice, che egli fa cose degne del nome suo, quando le sue attioni, & opere sono regolate, & misurate dalla buona, & giusta ragione. Et alloncontro allhora sono le opere sue cattiue, & degne di biasimo; quando eccedono, & fannosi per lo piu, o per lo meno alla ragione disuguali: come per darne l' essempio. La buona ragione detta, che essendoui dimandata una limosina da un pouero huomo, non gli dobbiate dare meno, per dire cosi, d' un ducato. Percioche non conuiene ad un Signore ricco donare un quattrino: nè ancho si conuiene alla giustitia distributiua, che si dia molto ad un solo, o a pochi: doue è la moltitudine di quelli, che hanno ugualmente bisogno. Perche se uoi donaste a quel pouero huomo due quattrini, u' allontanereste per lo poco dalla misura della uostra ragione: & se gli donaste cento scudi, eccedereste la medesima ragione per lo troppo. Ritorniamo hora al proposito. La bontà delle opere humane, che tanto è à dire, quanto il bene dell' huomo, consiste in assomigliarsi, & aggiustarsi con la ragione: cioè, hauere per regola, & misura loro la ragione, & non eccedere quel che la buona ragione detta nè per lo troppo, nè per lo meno. Et per quello, che fu hieri tra noi conchiuso, non è altro il bene dell'huomo, che la uirtù morale; poiche la felicità humana consiste nelle operationi fatte secondo quella. Resta adunque, che la uirtù morale consista nel mezzo della diritta ragione, fra il meno, & il troppo di quello, che ella comanda: di maniera che il troppo, & il meno non s'hanno a considerare secondo la quantità, o il numero delle cose, che s' hanno

no a fare; ma secondo la misura della ragione: come poco auanti diceuamo, che non haureste uoi a misurare la limosina a quel pouero huomo secondo la quantità de danari; che hauete in cassa, & darne a lui la metà; o secondo il numero de poueri, & darne tanto a ciascuno: perche a questo modo errereste, come io ho detto. Ma bisogna misurarla secondo la regola della ragione, & porla nel mezzo di quello, che questa regola mostra: cioè, dare tanto, quanto bisogna, & a cui bisogna, & quando bisogna, & perche bisogna. Et ogni uolta che l'atto, & l'opera nostra humana discorda da questa regola, o per lo piu, o per lo meno; non è buona, ma è uitiosa: come quando si dà piu, o meno di quel che bisogna. O pure chi donasse, a cui non bisogna, peccherebbe per lo troppo: & chi non donasse, doue bisogna, peccherebbe per lo meno. Non ui marauigliate adunque, se io dissi, che la uirginità sia cosa uirtuosa: benche non tenga il mezzo secondo la qualità delle cose, intorno alle quali ha ad essercitarsi. Percioche non attende la uergine ad alcuni piaceri uenerei sì, & ad alcuni nò, per uenire al mezzo della quantità di quelli; ma s' astiene da tutti, per mantenersi nel mezzo della ragione: la quale comanda, che chi uuole dedicarsi a Dio perfettamente, debbia saldamente proporsi nell' animo d' astenersi da tutti i piaceri libidinosi. Et questo è quanto bisogna: & s' errerebbe per lo eccesso, se ad uno solo piacer uenereo s' attendesse, Nè si puo errare per lo meno, poiche l' astenersi da tutti sta nel precetto della diritta ragione rinchiuso. Egli ui si potrebbe bene errare per lo meno; se non ui fossero le circostantie, che si richieggono, come se la uirginità s' osseruasse per uanagloria, & non per assomigliarsi al suo uergine sposo Christo. Eccoui mostro, se io non m' inganno, come la uirtù morale ha a conseguire il mezzo nell' opere, & atti humani a lei pertinenti. Il mezzo, dico, come la buona, & giusta ragione comanda.

PRINCIPE. Io u'intendo dire la buona ragione, & la diritta,

diritta, & giusta ragione, come se tutte le ragioni non fossero buone, & giuste, & diritte. Ilche certo a me pare strano, per hauer sempre udito dire, che le cose fatte con ragione, sono ben fatte, & cattiue quelle, che sono fatte senza ragione: & non u' ho udito mai aggiungere nè buona, nè rea.

AGOSTINO. A questo ui risponderò con poche parole: perche un'altro dì ue ne ragionerò piu a lungo. Voi douete sapere, che questo nome di ragione è nome d' eccellenza, & di perfettione: perche significa quello, perche l' huomo è piu perfetto, & piu degno di tutti gli altri animali, & per cui s'assomiglia, & s'auuicina alle intelligenze celesti, & a gli angeli beati, & all' eterno Dio benedetto istesso: benche per buona causa in quelle superiori sustanze si chiami piu tosto intelletto, che ragione. Percioche questa ragione non è nell' huomo, come si troua in quelle: le quali, uolta che habbiano la mente a uolere qual si uoglia cosa intendere, in uno instante la intendono, & comprendono perfettissimamente, quanto intendere, & comprendere per loro si possa. La doue l' huomo, la cui intelligenza è congiunta con gli strumenti corporei, non puo cosi presto comprendere il uero delle cose, che uorrebbe sapere: ma bisogna, che egli intenda molte cose generali, prima che ne uenga a quella particolare, che ha proposto di uoler conoscere. Et questo così fatto modo d' intendere, & di conoscere è chiamato discorso dell' intelletto, & si dice per suo proprio nome ragione: & è proprio dell' huomo. Perche se ben gli angeli, & le altre intelligentie diuine hanno l' intelletto, non bisogna però loro passare con la mente d' una cosa in un' altra, per intendere quel che essi uogliono; ma, come ho detto, in un momento intendono a pieno la cosa da lor compresa: & per questo non si chiamano rationali. Gli animali poi inferiori all' huomo, non hanno altra cognitione, che quella de sentimenti: per la quale non discorrono, se non pochissimo. Percioche per così fatta cognitione altro non comprendono,

che

che quello, che li para loro dinanzi: & quel poco che essi nella memoria ne serbano, non sanno conferirlo, se non così a primi incontri delle cose da lor uedute, o udite con una debole imaginatione. Perche non si stende la loro fantasia alle cose future: nè si ricordano delle passate, se non quanto per qualche passione la loro somiglianza li muoue. Et però si dice, che solo l'huomo sa numerare: perche a lui solo è proprio d'intendere l'una cosa per l'altra. Ilche si chiama ragione: & per esso è detto animale ragioneuole: cioè, discorsiuo. Percioche aggiugnendo la mente alle cose uniuersali, & alte, tra passa con l'aiuto della memoria dalle cose passate alle future: & sempre con la forza della imaginatione puo ritrouare cose nuoue. Ora per quello, che fin qui s'è detto, potete conoscere, che tutte le cose, che l'huomo fa, le fa con ragione. Percioche occorrendoli sempre diuerse cose nella fantasia, nello eleggere, & attenersi piu all'una, che all'altra, usa sempre qualche discorso di mente: il quale, come ho detto, chiamiamo ragione. In tanto, che ancho i ladri quando assaltano alla strada, si seruono di questo discorso: & si puo dire, che essi assassinino, & rubino con ragione. I gouernatori delle republiche medesimamente con l'aiuto d'un tale discorso fanno anch'essi l'officio loro. Et così per la medesima cagione di tutte le humane attioni si puo dire il somigliante. Non niego io però, che non ci sieno di quelli a gli animali brutti uicini, che con tanto poco discorso fanno le cose loro, che si possono a pena chiamare rationali. Ora per ritornare al uostro dubbio, prima che ue ne nasca alcuno altro, ui dico, che questa così fatta ragione, cioè, questo discorso, che l'huomo fa in tutte le opere sue, non è sempre buono: perche ha ancho esso la sua regola, & misura, come della parte appetitiua s'è detto. Et la regola, & la misura di questo discorso, o ragione non è altro, che la legge diuina, & naturale: dalla quale quando questa ragione humana si discosta, non è piu buona, anzi è cattiua, & pernitiosa ragione.

ne. Questa eterna, & diuina legge porge alla mente humana alcuni principij simplicissimi ad intendere, ma saldissimi fondamenti della uerità, & giustitia di tutte le attioni, & opere nostre. Et se questa ragione, o discorso humano ad altri principij, che a i già detti, non s' atteneſſe; ella sarebbe sempre buona, & santa: come a dire. La diuina legge ha seminato nelle menti humane, che tutti siamo obligati ad amare Iddio sopra tutte le cose del mondo, & che si debbia honorare il padre, & la madre, & le altre cose, che puo, & dee sapere ogni Christiano. Et perche non habbia natione, nè setta scusa alcuna, tutti i precetti, che l' uno huomo dee seruare uerso l' altro, ha rinchiuso in due soli generalissimi principii: cioè, che l' huomo non faccia altrui quello, che per se non uorrebbe: & che quanto puo, s' ingegni di fare altrui quello, che in buono stato di mente ritrouandosi uorrebbe, che fosse a se fatto. Ora se l' humana ragione sempre edificasse sopra questi fondamenti; & tutte le cose, che ella conchiude, & delibera di fare, traheſſe da questi principij soli; sempre sarebbe giusta, & buona, & non fallirebbe giamai. Ma perche il nostro intendere si fa con l' aiuto, & col mezzo de sentimenti, iquali sono congiunti con gl' istrumenti corporei; ne nasce, che si formano altri principij a i già detti spesse uolte contrarij: come sarebbe a dire, che la nostra cognitione sensitiua fondata nella cotidiana sperienza uuole, che ogni cosa, che diletta, & piace, si debbia seguire, & abbracciare: & ogni cosa spiaceuole, & noiosa fuggire. Perche adunque la nostra ragione, o ragioneuole discorso, che uogliam dire, dipende dall' una & dall' altra maniera di questi principii, quando in lei quelli della diuina legge preuagliono; allhora si chiama buona, & diritta ragione. Quando ella poi si lascia condurre dalle lusinghe del senso, & fondasi sopra i già detti sensuali principij; allhora acquista il nome di cattiua, & obliqua ragione: in tanto, che sempre l' huomo opera con ragione, come il deuotissimo Bernardo in un

libro, che fa della gratia, & del libero arbitrio, uagamente scrisse: dicendo, che la nostra uolontà ha da reggere l'appetito nostro sensuale, & douunque si uolge, ha sempre seco la ragione per compagna, & per seruente: ma non fa già per questo con ragione ogni cosa, benche senza ragione cosa alcuna non faccia: anzi fa molte cose col mezzo della ragione contra la medesima ragione: cioè, col mezzo del discorso ragioneuole fa contra il consiglio della buona ragione. Et fin qui dice Bernardo. Le quali parole tutte sono fondate sopra le cose da noi dette della ragione, come discorso assolutamente, & come discorso sopra i debiti principij ben fermo. Il che conferma quel diuotissimo santo con le parole di Hieremia nel quarto capo: doue parlando il profeta del popolo d'Israelle diceua. Sono sauij per far del male: cioè, sanno ben discorrere con la malitiosa ragione, per far del male: percioche la loro ragione non è fondata sopra i buoni principij. Et questo uolle ancho significare il Saluatore in San Luca, quando diceua, che i figliuoli di questo mondo, cioè, gli huomini dati alle cure mondane, sono piu prudenti, che i figliuoli della luce: intendendo de gli huomini dedicati a i sacri, & diuini misteri. Et uoleua dire, che questi huomini del mondo così diligenti ne loro affari si seruono dell'humana prudentia, & del ragioneuole discorso, per giugnere al desiderato lor fine, meglio che non fanno coloro, a quali è stata commessa la dispensatione de doni spirituali, & quella trattano negligentemente. Non ui marauigliate adunque, se io nel mio fauellare, nominando la ragione, u'aggiungo talhora buona, talhora cattiua; poiche, come uedete, tutti gli huomini usano la ragione, & tutti ne sono perciò chiamati animali ragioneuoli: ma non già tutti l'usano bene, nè tutti male. Et per questo dissi io, che questa ragione ha le regole sue: delle quali un'altro dì parleremo. perche non basta dare al fanciullo il pedagogo, che ancho bisogna dargliele, che egli sia bene instrutto delle cose, che fanno di bi-

ſogno al diſcepolo. Ora hauendo io moſtro generalmente, che coſa ſia uirtù morale, & uolendo ſeguire l'ordine del filoſofo; biſogna, che io ui moſtri ciaſcuna di loro particolarmente. Percioche queſta conſideratione non è ſimile alle ſcienze ſpeculatiue, le quali ſi contentano della notitia uniuerſale, eſſendo il fine loro ſolamente la uerità; ma è ſcienza pratica, il cui fine è l'operare, come s'è detto. Et queſto non ſi fa ſe non co particolari, ne quali ſi moſtrano uere le regole uniuerſali. Ma perche domani, & l'altro intendo di ragionare a pieno di tutte le uirtù morali, quali elle ſieno, dipingendole co ſuoi colori, ui darò per hora di ciaſcuna d'eſſe uno ſchizzo, come per uno eſſempio. Et cominciando dalla fortezza dell'animo, diremo, che ella, come già di tutte le uirtù s'è detto, ſi ſta nel mezzo fra li due ſuoi eſtremi. Et perche la materia, nella quale la fortezza s'adopera, è la paura; diciamo, che ella ſi ſta nel mezzo fra il troppo, & il poco temere. Ritrouaſi adunque la fortezza nel mezzo: cioè, nel temere a luogo, & a tempo, & ſecondo che la retta ragione comanda. Colui, che teme piu di quel, che biſogna, ignauo, & timido ſi chiama. Nell'altro lato del poco temere ſi ſta l'audacia: & è di coloro, che non temono doue, & quando biſogna, ſecondo che uuole la diritta ragione; ma s'eſpongono a pericoli della morte non neceſſarij. Et queſto eſtremo del poco temere ſi puo diuidere in due. L'uno è quello, che meno dal mezzo s'allontana: & è quando meno di quello, che biſogna, ſi teme: & chiamaſi, come già ho detto, audacia. L'altro è, quando alcuno nè poco, nè molto teme. Et queſto uitio non ha nome: perche di rado ſi truoua huomo, nel quale caggia ſimile inſenſibilità. Et non ſarebbe ueramente huomo colui, che ſentendo tremare la caſa, come per lo tremar della terra auuiene, non ſi ſgomentaſſe, o turbaſſe: o che ſtando in naue, & ueggendo uenire un monte d'acqua per affogarla, come nelle gran tempeſte auuenire ſi uede, di così manifeſto pericolo non temeſſe. Ma quando io haueſ-

si a nominarlo per qualche nome, stupido, & insensato lo chiamerei. La temperanza ha anch' ella la sua materia, nella quale si mostra: & cio sono i piaceri del corpo pertinenti al senso del tatto, & del gusto. Et per dirla piu chiaramente, la temperanza consiste nel moderato uso del mangiare, del bere, & delle donne. Consiste ancho la temperanza nel sofferire misuratamente il dolore: benche in questo non molto, se non quanto l' huomo si puo dolere dell' essere priuo de piaceri del corpo. Et così fatto dolore puo passare i termini della diritta ragione. Ora nell' uno de gli estremi è posta la intemperanza: la quale è una dissolutione d' animo talmente ferma, che senza resistenza alcuna di ragione l' huomo ne corre strabocchevolmente al mangiare, al bere, & alle donne, a guisa di famelico cane alla preda, che gli si mostri. Et si puo costui chiamare dissoluto, & huomo di lasciua uita. L' altro estremo del meno restò senza nome anche esso. Percioche rarissimi al mondo sono, che pecchino, per dilettarsi, & usare i piaceri del corpo meno di quello, che sarebbe bisogno. Che se alcuno se ne ritrouasse, si potrebbe chiamare stupido, & senza sentimento. Egli ne uien poi la liberalità, la cui materia sono i danari, & la roba: & se ne sta anch' ella nel mezzo: seruendosi della roba nel darla, & nel tenerla, secondo che la retta ragione comanda: & ha i suoi due estremi. L' uno è il dare piu di quello, che la ragione uuole: & chiamasi prodigalità: l' altro nel dare meno di quello, che bisognerebbe, & chiamasi auaritia. Et sono questi due estremi di contraria natura. Percioche il prodigo si diletta di donare molto, & di prendere poco. L' auaro prende uolentieri, & guardasi dal donare. Nè ui marauigliate, se ragionando di queste uirtù, me ne passo così alla leggiera: perche seguendo l' ordine del filosofo piu distintamente, & partitamente appresso ne parleremo. Intorno alla medesima materia della roba sta la magnificenza: la quale è differente dalla liberalità in questo, che la liberalità s' adopera

nelle spese picciole, & nelle grandi la magnificenza: la quale ha anche ella i suoi estremi del troppo, & del meno. Et auenga, che nè all'uno, nè all'altro sia nella nostra comune lingua stato dato il proprio nome, nondimeno il dichiareremo con piu parole. Percioche colui, che uuol far del magnifico con le grosse spese, & non lo sa fare, spendendo piu di quel che bisogna, & senza giudicio; si puo chiamare scioc co, & uano. Quell'altro poi, che uorrebbe anch'esso far del magnifico, ma risparmia la spesa, & al segno del decoro del uero magnifico non aggiugne; si puo chiamare da poco, & d'animo basso: ma non però bassissimo; poiche ha ardimento di tentare le grosse spese. Segue appresso quella bellissima uirtù, laquale ha per sua propria materia l'honore, & l'infamia, che è il suo contrario: & si sta nel mezzo fra il desiderare gli honori, & il curarli meno di quel che bisogna: & chiamasi magnanimità. Et nell'estremo del troppo sta il glorioso, & l'arrogante, che si stima piu degno di quel che egli dee: & si chiama ancho gonfio, & altiero: & ha dall'opposito lato del meno il pusillanimo: il quale souerchio si stima indegno. Et come la magnificenza è differente dalla liberalità, perche l'una tratta le picciole spese, l'altra le grandi; così si ritruoua ancho un'altra uirtù intorno a piccioli honori, la quale appresso de Greci non ha nome, & è posta fra i due suoi estremi anche ella: perche si possono desiderare, & cercare etiandio i mediocri honori, quando bisogna, & quanto conuiene allo stato, & alla conditione di colui, che gli appetisce, & cerca: & si possono desiderare, & cercare piu di quel che bisogna, & men di quel, che bisogna. Fra questi due estremi, de quali quel del poco è senza nome, l'altro è chiamato ambitione; si ritruoua posta questa uirtù: la quale parimente senza nome si truoua. Et uedete l'inconueniente, che nasce da questa scarsezza di nomi, che non sapendo noi dare il proprio nome a questa uirtù, la quale si potrebbe chiamare modestia, nè all'estremo del poco,

come

come s'è detto; spesse fiate accade, che gli estremi prendano il nome dal mezzo, & al contrario il mezzo da gli estremi. Percioche noi chiamiamo talhora ambitioso colui, che si dourebbe chiamar modesto: parendoci, che egli affetti le dignità: & così uegnamo ad infamarlo con attribuirgli l'estremo. Et alcuna uolta lodiamo l'ambitioso, come uirtuoso: & spesso ancho con diuerso giudicio riputiamo degno di molta lode colui, il quale ricusa, & fugge gli honori, & le dignità. Ora seguendo il proposito nostro, diciamo, che ancho nell'adirarsi si ritruoua il mezzo fra li suoi estremi del troppo, & del meno: & chiamasi questo mezzo mansuetudine, & mansueto colui, che questo habito possiede. L'estremo del troppo chiamo colerico, & iracondo: l'altro del meno io non so come nominar si possa, se non che si puo circonscriuere in questo modo, che egli è uno huomo freddo, & lento: il quale per quello, che bisognerebbe crucciarsi, non si cruccia; nè per ingiuria, che li sia detta, o fatta, si muoue. Et queste uirtù, che si sono dette, puo l'huomo essercitarle fra se stesso solo, & nella compagnia de gli altri huomini medesimamente. L'altre tre, che ne dichiara appresso Aristotile, non si mostrano se non in compagnia: & gouernano i ragionamenti familiari, che cotidiamente fra gli amici, & compagni si fanno. Et tutte tre s'accordano in questo, che nel parlare solamente, & nel conuersare si essercitano: in questo altro poi sono differenti, che l'una di loro non s'adopera, se non nel dire la uerità, che ne ragionamenti, & nelle conuersationi si truoua: & chiamasi uerità. Le altre due hanno solamente risguardo a i piaceri, & a i dispiaceri, che medesimamente da queste domestiche familiarità, & parlari nasce: & l'una di loro, che non mira, se non il piacere, che nasce dal motteggiare, & cianciare insieme, si chiama urbanità. L'altra si stende a tutti gli altri piaceri & dispiaceri, che nascono dal ragionare, & nel conuersare insieme: & chiamasi amicitia. Che già sapete, che ne piaceri,

cerí, che nascono dal corpo, & massimamente dal tatto, con fiste la temperanza co suoi estremi. Ma queste cose intenderete uoi meglio co loro essempi. Dico adunque, che la uirtù della uerità (non parlo io hora di quella uerità, la quale l'huomo suole testificare delle cose sue, o pure delle altrui; ma di quell'altra, la quale in se stesso, & delle cose sue proprie l'huomo & nelle parole, & ne fatti mostra, & che è habito, & non passione, come quell'altra) non è altro, che uno habito, che l'huomo s'ha fatto di dire il uero delle sue cose. Et colui, che ha questo habito, è chiamato ueridico, & huomo di uerità. Perche tanto con le parole, quanto con l'opere si diletta di mostrar sempre cio che egli è: nè li piace d'ingannare in cosa alcuna il compagno. De gli estremi di questa uirtù, quel del troppo è chiamato iattantia, & uanità: & è quando l'huomo si uanta d'hauere que beni, che esso medesimo conosce di non hauere. L'altro estremo del meno si chiama ironia, o dissimulatione, che uogliam dire: & è, quando l'huomo di se stesso parlando scema, & diminuisce molto i beni, & le uirtù, che in lui sono.

PRINCIPE. Adunque questa dissimulatione, che uoi chiamate ironia, è uitio; poi che ella sta nell'estremo del meno. Et se ella è uitio; come cadeua in Socrate, il quale ho udito dire, che fu uno essempio d'ogni uirtù?

AGOSTINO. Vi dirò il uero. Questa ironia di Socrate m'ha tenuto gran tempo in dubbio, che si uolesse importare. Et finalmente m'accordo con Eustratio, che ella non fosse uitiosa: & per conseguente che ella fosse diuersa da questa ironia, & simulatione, della quale parla qui Aristotile. Percioche Socrate, dic'egli, quando diminuiua le cose sue, non pensaua mentire, anzi li pareua di dire il uero. per che parlaua per figura, & hauea sempre l'occhio alla somma, & uera sapienza diuina, la quale egli teneua, che fosse ueramente sapientia, non istimando, che qua giu tra questa feccia di mondo, della quale tutti composti siamo, ci potesse es-

sere

sere sapientia, nè scientia, nè uirtù alcuna. Et per non offendere altrui, parlaua di se stesso. Et quando anche fatto l'hauesse per fuggire l'inuidia de gli auuersari, o di quelli, che hanno il giudicio debole, o pure per dare buono essempio a gli altri di non insuperbirsi; haurebbe put fatto bene. Et Aristotile anch' egli nel quarto dell' Ethica a questo modo pare, che lo scusi. Et credono alcuni, che egli parlasse da galante huomo con certa urbanità di far credere ad ogni huomo, che egli cianciasse. Et così non era quella simulatione, della quale parla Aristotile; & come uitio la danna, perche nasce da animo simulato, ilquale sotto specie d' humiltà nasconde la superbia. Et che cio sia uero, uedete, che la concede al magnanimo nel quarto dell' Ethica. Ilche non farebbe, se fosse uitio; poi che in uno huomo sommamente uirtuoso non cade uitio alcuno. Ritornando al proposito nostro, dico, che quell' altra mediocrità, che consiste ne piaceri, che si prendono nelle conuersationi motteggiando insieme, & l' un con l' altro cianciando, si chiama urbanità: & è certo piaceuole uirtù, quando si fa a luogo, & a tempo con le debite circonstantie. Ma quando esce de termini, & passa ne gli estremi, diuenta uitio. Et benche così questa uirtù, come i suoi uitiosi estremi, non habbiano i loro proprii, & distinti nomi; non però resteremo noi di farli chiari: percioche assai importa alla uita nostra sapere schifarli. Conciosia che, essendo la materia, intorno alla quale essi si riuolgono, che è il ragionare, & lo scherzare tanto frequente in noi; chi non ha la regola del farlo bene, spesse uolte in mille inettie ne incorre. Et molti pensano d' acquistare nome di faceto, & di piaceuole, che sono poi stimati inetti, sciocchi, & uitiosi. M' ingegnerò adunque, ma non già questa uolta, di dipingerli bene: perche per hora, come io gia dissi, quando incominciai a parlarne, non ho pensiero, se non d' andarli solamente toccando. Riserbandomi adunque a parlarne un' altro giorno distesamente, basterà per hora daruene

uene uno schizzo. Onde dico, che colui, che con honeste parole, & con grauità, & gratia dice cose, le quali muouono gli animi de gli ascoltanti ad allegrezza, & riso; potrà chiamarsi faceto & piaceuole. Colui poi, che con parole forse dishoneste, & fuori di tempo dice cose da far ridere, senza hauere risguardo alla conditione della persona, con cui egli ragiona; nè si cura di dire qual si uoglia cosa, pure che muoua a riso; si truoua nell'estremo del troppo: & appresso i latini si chiama scurra, & il uitio scurrilità: & noi nella lingua nostra il chiamiamo buffone: & tanto potrebbe essere sciocco, che si direbbe magro buffone, & degno della coperta. Quell' altro poi, che si sta sempre cheto, & se pur parla, non da mai piacere a compagni, uien chiamato insipido, & agreste. Ora quell' altra terza mediocrità, la quale attende anch' ella a dar piacere a gli amici, & compagni, co quali uiue, ma non risguarda tanto il parlare, quanto le altre cose appartenenti al uiuere in compagnia; è chiamata da Aristotile amicitia: non pigliandola però in quel comune significato, che s' usa, & che ancho egli la chiama nell'ottauo libro dell' Ethica. Ma non hauendo ella proprio nome, le da il filosofo questo, che egli toglie in prestanza da quell'altra maniera d'amicitia: & noi potremmo chiamarla affabilità, & affabile colui, che l'ha: cioè, grato, & piaceuole nel parlare, & facile nel conuersare, & quasi come si dice, buon compagno. Et come colui, che ha questa uirtù della affabilità, sempre s'ingegna d'essere grato, & giocondo all'amico, a luogo, & tempo però, & quanto, & quando bisogna; così colui, che nel suo estremo del troppo si truoua, senza giudicio alcuno uuole in ogni cosa compiacere all'amico: & guardasi di dire, o di far cosa, che mai li spiaccia. Onde non merita perciò quel nome d' amico, & non ha ancho determinato nome. Percioche se egli ha quella piaceuolezza, & quelle blanditie senza giudicio, & solamente perche di sua natura è tale, che non sa dispiacere a persona; egli si potrebbe chiamare blando, & lusinghiero.

lusinghiero. Che se malitiosamente il facesse, & con disegno di cauare con quelle lusinghe qualche utilità dall'amico, sapendo che con dirgli il uero l'offenderebbe, & non potrebbe perciò hauerne il suo intento, ne acquisterebbe il nome d'adulatore. Alloncontro poi colui, che sempre si diletta di dire, o di fare cosa, che dispiaccia, nè cede mai a compagni, uien chiamato difficile, contentioso, & spiaceuole. Ma di costui un'altro giorno piu a lungo ragioneremo. Ecci poi un'altra maniera di mediocrità fra gli estremi di certa passione, che si chiama uergogna: non già quella uergogna biasimeuole, ma quello affetto, che piu sicuramente nomineremo per l'atto suo: cioè, il uergognarsi: il quale sempre è lodato, quando a tempo & luogo si fa; benche non sia uirtù. Et colui, che cio fa, uien chiamato uergognoso: & è degno di lode, & ha i suoi estremi anch'esso. Perche un'huomo si puo uergognare fuori di tempo, & fuori di misura, & indifferentemente d'ogni cosa, che egli fa, o dice: & lo chiameremo per hora attonito, & spauentoso: come quel l'altro poi, che di cosa alcuna non si uergogna, potremo sfacciato, & impudente chiamarlo.

PRINCIPE. Se questo uergoguarsi, o per dir meglio, questa dispositione d'animo, che si chiama uergogna, è passione, & non uirtù, come uoi dite; come puo ella essere degna di lode? Che già una delle ragioni, che uoi adducesse, perche la passione non è uirtù, fu questa: che per le uirtù meritiamo lode, & per li uitii biasimo. Appresso io non intendo, perche questa lodeuole dispositione d'animo, se ella si conuerte in habito, non si debbia chiamare uirtù. Oltre di questo non hauete uoi poco innanzi numerata la impudentia fra quelli uitii, che non hanno mediocrità, separandola da quelli, che la hanno, come la ha l'auaritia, & l'audacia? come adunque la ponete uoi hora per uno de gli estremi della uergogna, o del uergognarsi, che uogliam dire?

AGOSTINO. Ben mi ricordate uoi hora quello, che

io douea dir prima: cioè, che la uergogna delle cose cattiue non è uera passione. Ilche notò bene Aristotile, quando disse, che nelle passioni, & nelle cose alle passioni pertinenti, sono le mediocrità: uolendo per le cose, che sono intorno alle passioni, dinotare certe dispositioni, lequali per che non sono habiti, non sono uirtù. Et perche non sono assolutamente passioni, si possono lodare, & biasimare, come questa del uergognarsi. E' ben uero, che colui, che si uergogna, non s' altera per una nuoua passione, che sia dal timore diuersa; ma al timore, che ha del biasimo, s' aggiugne questo accidente di diuentare rosso nel uolto: nè per se stesso questo atto è degno di lode; ma piu tosto per un certo inditio di uirtù è segno di buona natura. Et perche, come s' è detto, la uirtù è habito elettiuo, per lo quale si uiene all' atione, & al determinato essercitio delle opere humane; quel uergognarsi, cioè, quella buona dispositione d' animo, non puo essere uirtù: perche l' huomo per lei non si determina, nè s' inchina ad una cosa piu, che ad un' altra, come si fa per l' habito, & per la uirtù. Et se poco auanti diceuamo, che la impudentia è un uitio da per se tutto uituperoso, & senza mezzo; non si contradice per questo a quel, che s' è detto. Percioche non essendo, come hauete inteso, la uergogna del mal fare uirtù; non sarà ne ancho la impudentia estremo, come allhora parlauamo de gli estremi: ma diciamo, che sia estremo di questa buona dispositione, che uergogna del mal fare si chiama. Ma ritornando al primo nostro proposito, dico; che come ne piaceri del ragionare, & del conuersare insieme habbiamo ritrouate quelle mediocrità fra i loro estremi, così ancho ne dispiaceri una certa mediocrità lodeuole si ritroua, la quale è da Aristotile chiamata nemesi, nè io per me saperei darle il proprio nome, ma so bene, che ella è quel dispiacere, & dolore, che da se stesso l' huomo si prende delle cose, che uede ingiustamente fatte & massimamente quando uede i buoni essere mal trattati, &

ingiustamente patire. Et se ne sta questa mediocrità frà due estremi: de quali l' uno si rallegra di quel che non dee, & l' altro di quello, che medesimamente non dee, s' attrista. Il primo, che senza cagione si rallegra di tutte le calamità, & mali de gli huomini, o degni che essi ne sieno, o indegni; è chiamato maliuolo. L' altro, che di tutti i beni, & prosperi successi di qualunque si sia, si duole, è chiamato inuidioso. Ma perche di tutte queste mediocrità, & de loro estremi noi siamo per parlarne piu distinta, & particolarmente ne luoghi loro; basti hauerle per hora mostro in disegno. Le dipingeremo poi meglio appresso co lor proprii colori, Della giustitia non mi pare douer parlarne: perche ella è tanto intricata, et piena di uarietà, che tutto un giorno intero bisogna a parlare solamente di lei. Nè ui uenga uoglia di uoler sapere, quale delli due suoi estremi sia piu contrario al mezzo, & come il mezzo sia contrario a gli estremi; perche non ui ueggo alcuna utilità per quello, che noi cerchiamo: massimamente restandoci tante belle cose da dire. Ma uoglio questo sopra tutto un' altra uolta ricordarui, che non ui marauigliate, se si ueggono così pochi uirtuosi nel mondo. Et io per me non ne ho anchora ueduto alcuno, del quale si possa dire, che egli sia ueramente uirtuoso. Et di cio la cagione assai chiara è questa, che essendo la uirtù morale posta nel mezzo delli due estremi; quella difficultà, che è grande in ritrouare, & toccare il mezzo in tutte le cose del mondo, come del circolo, & del bersaglio diceuamo, nel giugnere, & toccare il mezzo di queste uirtù è grandissima: per essere l' huomo sempre dalla natura inchinato all'uno, o all'altro delli due estremi. Et quanto è piu facile seguendo l' impeto della inclinatione naturale abbandonare il mezzo, tanto è piu difficile contra questa naturale repugnanza truouarlo. Chi non uede, quanto facilmente l' huomo s' adira? Et ritrouatemi uoi poi uno, che sappia temperare l'ira sua così bene, che non si cruci, se non quando dee, & perche egli dee. Il

che è il mezzo de gli estremi dell'ira, & si ritruoua assai raro tra gli huomini, & è degno senza alcun dubbio di grandissima lode. Et ueramente sarebbe molto difficile a ritrouare l'essempio d'uno, che fosse in questo mezzo della uirtù: & si potrebbe come cosa miracolosa mostrare a dito. Percioche sono tante, & si uariabili le circostanze delle nostre attioni humane, che è quasi impossibile per habituata natura trouarne il mezzo. Se uoi adunque uorrete porui a questa gloriosa impresa di trouare, o almeno d'auuicinarui a questa tanto lodata mediocrità, laquale sola può mantenerui nel possesso del uostro nome d'huomo, & di Principe; bisogna allontanarui, quanto è possibile, da gli estremi: ma da quello principalmente, che piu ui spinge, & ributta da questa mediocrità. Et questo estremo è quello, al quale la nostra particolare natura c'inchina, & tira: come sarebbe a dire. Tutti siamo naturalmente pronti a seguire i piaceri: & se gran ritegno non u'è, ordinariamente ci diamo loro in preda. Et per questo la lasciuia, che è uno de gli estremi della temperanza, è assai piu contraria a questa uirtù, che è nel mezzo; che non è quell'altro estremo, che non ha nome, & che noi stupore, & insensibilità chiamauamo, di colui, che di sua natura non si cura punto di maniera alcuna di piaceri. Per la qual cosa contra questo estremo della lasciuia si uogliono tutte le forze nostre operare. Perche ancho siamo quasi tutti piu inchinati, & pronti a prendere le cose altrui, che a lasciare le nostre; contra l'auaritia, che è piu contraria alla liberalità, che non è la prodigalità, bisogna fare maggiore sforzo. Il medesimo dobbiamo ancho seruare nelle altre uirtù morali. Et questo poeticamente uolle intendere Homero, quando Vlisse, essendone prima da Circe auuertito, comandaua al suo nocchiero, che schifasse principalmente il fumo, & le onde, quasi piu pericoloso passo: ricordandogli nondimeno, che ancho dallo scoglio contrario s'allontanasse. Essendo adunque così difficile giugnere al mezzo, bisogna con

ogni

ogni studio fuggire l' estremo piu uitioso, & al meno cattiuo accostarsi: seruendosi della prospera nauigatione, come è appresso de Greci in prouerbio, a guisa di coloro, che in mare abbandonati dal uento, sospingono il legno per secondo rifugio co remi. Et poiche non siamo tutti ugualmente ad uno estremo inchinati, bisogna, che ciascuno essamini bene se stesso, & conosca, a quale delli due estremi maggiore inclinatione egli habbia: & da quello poscia si guardi, ritirandosi all' altro, per potere a questo ritrouarsi nel mezzo: imitando in cio i buoni agricoltori, che uolendo dirizzare una pianta torta, la ritorcono per qualche tempo al contrario lato. Nè sarà molto difficile conoscere, a quale delli due estremi la natura c' inchini; se guarderemo, quale di loro piu ci aggrada, & di quale maggiore diletto prendiamo: come per essempio. Se un giouane si dilettasse del donare, & prendesse piu piacere di dare il suo, che di riceuere l' altrui; ben si conosce assai chiaro, che egli sia piu inchinato allo estremo della prodigalità, che a quello della auaritia. Et così per contrario diremo di quell' altro, a cui piu aggradisse il riceuere, che il donare. Ma sopra tutto bisogna guardarci dalle lusinghe de piaceri del corpo: perche fra tutte le altre passioni questa è la piu potente, & quella, che fa maggior forza all' intelletto, & alla ragione humana. Percioche ella tanto lusinga con la sua piaceuolezza, che guasta il giudicio della ragione, & non ci lascia di lei incorrottamente giudicare. Ma nè piu certo, nè piu salutifero rimedio puo l'huomo ritrouare contra gl' inganni di questa cattiuella passione, quanto il fuggirla. Percioche a gran fatica potrebbe un lasciuo giouane ascoltare gl' ingiusti prieghi d' una bella, & lusinghiera donna con l' animo intero. Et questo forse uolle dire Homero, quando fa da que principi Troiani conchiudere, che il piu sicuro mezzo era mandarne Helena uia. Così conuiene fare a noi col piacere, & col diletto de sentimenti, se uogliamo il piu pericoloso estremo fuggire, & trouare il mezzo, nel quale la uir-

rù morale, che noi cerchiamo, consiste. Et con tutto questo hauremo pur gran fatica: massimamente trattandosi di cose particolari, il cui giudicio è molto difficile, per essere elle infinite, & per non potersene generale regola dare: come per essempio nell' adirarsi. Chi potrebbe mai ridurre a certa, & determinata regola, quanto, & quando, & contra di chi, & per quale cagione debbia l' huomo adirarsi? Che se ben guardate, noi ci mouiamo sempre dalla presente occasione, & dalle circostanze, che ci soprastanno: lequali fanno, che d' una medesima cosa giudichiamo altramente hoggi, altramente domani. Et alcuna uolta lodiamo colui, che si porrà nell' altro estremo del troppo, & lo chiameremo animoso, & uirile. Et questo dico io, quando chiaramente si uede, che stiano nell' uno, & nell' altro estremo. Percioche colui, che per poco spatio dal mezzo si dilungasse, non meriterebbe biasimo. Che già non si giudica per così poco, che egli stia ne gli estremi. Ma si biasima ben colui, che esce manifestamente della misura, & della mediocrità. Chi uolesse hora con certa regola insegnare, quanto sia lecito allontanarsi dal mezzo senza biasimo; s'affaticherebbe in uano: perche non se ne puo dare regola generale, come nè ancho nelle altre cose naturali, che hanno il mezzo, & gli estremi. Chi puo dire, quanti capelli a punto bisognassero cadere dalla testa d' uno huomo, perche egli si potesse chiamare caluo? Certo è, che non si potrebbe dire tre mila: perche se uno ue ne mancasse, colui non sarebbe caluo. Et chi uolesse dire, che trenta mila soldi bastassero a fare l'huomo ricco; se ue ne mancasse un solo, colui non sarebbe piu ricco. Le quali sono tutte cose da ridere. Et però ui diceua, che non s' ha cio a uedere così per sottile, risecandolo, come si dice, fino al uiuo: ma bisogna grossamente, & per figurate maniere di dire apprendere questa dottrina. Percioche questi giudicij s' hanno a fare dal senso, & nelle particolari nostre attioni, delle quali il discorso humano non puo così

per-

perfettamente giudicare. Ma basti questo per hora, che l'habito della uirtù morale consiste nella mediocrità di tutte le passioni, & attioni humane. Et perche è tanto difficile, quanto s'è detto, a ritrouare, & toccar quel punto; bisogna dichinare hora all'uno estremo, hora all'altro: secondo che piu, o meno all'uno, che all'altro ci ueggiamo inchinati, come habbiamo ragionato di sopra: perche possiamo piu auuicinarci al segno della uirtù: della quale hauendo noi per hoggi ragionato a bastanza; domani, se non ui sarà graue, ritornerò a dichiarare piu distintamente le conditioni di ciascuna di quelle, che poco anzi tocche habbiamo.

PRINCIPE. Anzi ue ne prego: percioche, da che mi ricordo, non mi pare d'hauer passato il tempo con piu diletto, nè con tanto frutto, quanto hoggi.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

DE RAGIONAMENTI

DI MONS. GALEAZZO FLORIMONTE,

VESCOVO DI SESSA,

Sopra l'Ethica d'Aristotile,

AL SIGNOR ALFONSO

CAMBI IMPORTVNI,

LIBRO TERZO.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

PRINCIPE.

IA sapete M. Agostino, che tutta questa notte passata ho ragionato in sogno con esso uoi delle cose hieri fra noi discorse. Et ripensando al sogno, m'è nato un dubbio: del quale ui priego uogliate liberarmi. Il dubbio è questo. Le cose della natura uanno sempre ad un modo, come solete dire del fuoco, che ne ua sempre in su, & sempre scalda: & tutti i fuochi fanno il simigliante, nè potrebbono altramente fare. Et così della terra, che ne ua sempre in giu, & d'altri simili. Et è uero, che le uirtù morali sono naturali a l'huomo: percioche se contra natura fossero, non si potrebbono acquistar giamai, come detto hauete dell'andar della pietra in su. Ora se questo è uero; onde procede, che non uiuono tutti gli huomini ugualmente se-

condo le uirtù morali; come tutti i fuochi ne uanno in su, & le terre in giu, per loro natura?

AGOSTINO. Signor mio, l'Eccell. V. puo sapere, che le uirtù morali non sono così naturali all' huomo, come è al fuoco l' andare in su: ma non sono però contra la natura di lui. Fatto questo presupposito, che elle non sieno contra la natura humana, se mi si proporrà il dubbio, Onde auuiene, che tutti gli huomini non sieno ugualmente ornati di queste uirtù; oltre a quello, che già n' habbiamo detto, dirò, che è ben uero, che la comune natura inchina l' huomo a uiuere uirtuosamente, quasi come la natura del fuoco spinge il fuoco ad andare in su. Ma dicami qui un poco di piu V. Eccell. per qual cagione il carbone acceso non ne ua in su? & perche alcune fiamme ne uanno piu in su, & piu uelocemente, che alcune altre non fanno? Et medesimamente, perche un ferro, per bene infocato che sia, se n' andrebbe giu fino al centro, se rattenuto non fosse? Qui certo non si puo rispondere altro, se non che questo auuiene, perche nè quel carbone, nè quella fiamma sono uero, & simplice fuoco, & molto meno quell' infocato ferro: perche se egli fuoco simplice senza altra mistura fosse, si leuerebbe in alto, nè fino al concauo della luna si fermerebbe. Ma perche si truoua attaccato nella materia del legno, o del fumo, o del ferro, dalla cui grauezza, & peso è qua giu rattenuto piu, o meno secondo la natura di quelle materie, non ne ua così in su. Et perche il fumo è da se leggiero, & ua in su, per questo la fiamma piu uelocemente si muoue uerso il cielo. Et quella fiamma, che è in piu sottil fumo attaccata, ne ua piu uelocemente in su, come della finissima poluere dell' artiglieria auuiene. Et ritornando al principal nostro ragionamento con intentione di seruirci di questi essempi, quanto basti alla materia, che ha da trattarsi; dico, che il uero, & semplice huomo principalmente è l'anima intellettiua: la quale, se stessa da per se sola, non produrrebbe mai altra operatione, che

la

la sua propria, che è l'intendere & l'amare Iddio. Ilche piacendo alla sua bontà, allhora si uerificherà in noi, quando l'anima nostra rimarrà separata dal corpo. Ma mentre che ella è legata in queste membra, non puo senza l'aiuto, & ministerio de gl'istrumenti del corpo intendere: iquali sono da filosofi chiamati fantasmati, o uogliamo dire imagini, & similitudini delle cose uedute, & udite, & per gli altri sentimenti appresi. Et questi sono all'intelletto, come è il ferro, o il legno, o il fumo alla forma del fuoco. Percioche come queste cose non la lasciano andare in su, come ella farebbe da per se stessa; così i fantasmati, e i corporei istrumenti non lasciano l'intelletto nostro operare secondo la semplice sua natura. Et questi sono anch'essi tra loro differenti in diuersi huomini, come sono le materie del fuoco. Dalla quale differenza nasce la tanta uarietà d'ingegni, & di uoleri. Ma come in tutte le materie del ferro, del legno, della pietra, o del fumo, che sono accese dal fuoco, u'èil calore, & la luce, & qualche parte di leggerezza piantataui dalla forma, o natura del fuoco; così ha la natura in tutti i cuori humani accese certe scintille, & certi lumi di uirtù morali: i quali se andassero crescendo con'esso noi, & con le altre nostre potentie naturali atte ad ubidire alla ragione; noi non hauremmo bisogno, nè di dottrina, nè di maestri per uiuere uirtuosamente: che la natura stessa tutti alla beata uita ne condurrebbe. Ma che? Non piu tosto siamo fuori del uentre della madre, & a pena incominciamo a seruirci de sensi, che quelli chiari lumi uengono da i piaceri del corpo adombrati, & dalle cattiue usanze, & fallaci opinioni quasi del tutto estinti: le quali corruttioni pare, che insieme col latte nel medesimo tempo succiamo. Segue poi la creanza, & la disciplina del padre, & della madre, & del pedagogo: i cui uolgari, & ignobili ragionamenti, & plebei costumi hanno tanta forza ne gli animi teneri de fanciulli; che tolgono loro la conoscenza del uero: & la buona natura rimane uinta dalla cattiua usanza. A que-

sti poi s' aggiungono i dishonesti poeti, che sotto colore di dottrina, & di sapienza uolentieri si leggono, con piacere s' intendono, & gratissimamente si riceuono, & si ritengono tenacissimamente nella memoria. Sopragiunge poi quel l' altro efficacissimo maestro d' ogni corrotto costume, che è il popolo con l' infinita turba de uolgari, & de gli sciocchi: i quali tutti a guisa di congiurati s' accordano insieme a lodare, & seguire le cose contrarie alla honesta, & uirtuosa uita. Questo comune essempio d' huomini trascurati, massimamente de dishonesti, & mal costumati Principi, è quella pernitiosa peste, la quale contaminando gli animi nostri, & empiendogli di fallaci opinioni, ci allontana in guisa da i nostri buoni naturali principij; che pare che non per altro, che per un uero odio, che portauano alla felicità humana, & alla nostra buona natura, coloro si mouessero; i quali gittatosi dopo le spalle ogni ragione d' honesta, & uirtuosa uita, si diedero a fatto in preda dell' auaritia, & dell' ambitione: & come guide di ciechi, quasi alzando nel mondo un loro uessillo, & con la uita & con la lingua predicauano, & persuadeuano alle genti non douersi altro istimare, che la roba. Ilche significaua quella statua d' oro, che il principe del mondo figurato per Nabucdonosor comandò, che fosse adorata da tutti sotto pena d' essere gittati nell' ardente fornace della pouertà quelli, che non l'adorauano. Et chiamauano quei tali beati, & felici i piu ricchi, e i piu potenti: antiponendo sempre a tutte le uirtù morali la gloria mondana sola: alla quale non pure gli huomini bassi, & di rintuzzato ingegno; ma i principali ancho delle republiche, & molti di quelli, che di dottrina, & di sapere si uantano, uilissimamente sottoposti ueggiamo. Questi sotto colore di cercare quella uera honestà, alla quale la natura stessa c' indirizza, ingannati dal plauso popolare, & dalla uolgare opinione, si truouano l' animo pieno di uanità. Et in luogo di conseguire almeno qualche imagine di uirtù, s' aueggono poi hauere abbracciata l' ombra

della

della uera gloria: la quale, Signor mio, non è cosa uana, nè dipinta in aere, come quella, che il mondo ci mostra; ma è cosa soda, & stabile, & ha le sue profonde radici: cioè le uere, & non simulate uirtù morali. Nè si puo per altra uia acquistare già mai, che con ingegnarsi l' huomo, quanto egli puo d' esser tale, quale essere istimato uorrebbe. Percioche queste simulate uirtù non hauendo radici, nè fondamento; a guisa di fiori di primauera, in breue perdono la loro bellezza. La doue quella uera gloria, che con le uirtù s' acquista, compariſce, & si fa uedere ne luoghi honorati per mezzo del giudicio, & della costante uoce de buoni: i quali facendo conto de beni solamente dell'animo, & quelli di fortuna sprezzando; non sanno altro lodare, che le uirtù: allequali la uera gloria non altramente risponde, che faccia la ben disposta cauerna alla uicina uoce. Et è tanto questa uera gloria alla uirtù familiare, che come la luce non batte mai corpo opaco, che non ne segua ombra; così la uirtù non illustra mai l' huomo, che non ne gli segua la gloria. Al contrario, la gloria plebea tanto pare, che ella habbia di bello, quanto a questa uera, & sincera s'assomiglia: quello a punto, che suole auuenire, quando una sciocca, & non bella donna con uariate fogge di uestimenti, & con mendicati colori cerca d' assomigliarsi a quella, che per le sue naturali fattezze, & natiui colori senz' altro aiuto dell'arte uien lodata per bella. Ora questo errore, Signor mio, è di tanta importanza, che molti preclari ingegni sotto colore d' honeste & lodeuoli imprese ingannati da questa temeraria, & inconsiderata fama, sono stati cagione della ruina della loro patria, altri delli loro regni, & stati: & altri piu bassi hanno se stessi con le loro famiglie mandato a terra. Dal quale pernitioso errore chi disidera di guardarsi, bisogna che s' allontani da quel publico maestro delle corrotte usanze, & dalle lusingheuoli sirene della indotta plebe: hauendo sempre fermo nell' animo di fare non quello, che si fa, o si loda dal uolgo; ma quello,

che

che far si dee: & a quelli solamente fede prestando, che tengono piu conto dell' honore, che della gratia dell' amico, o del padrone, o del Principe, che egli si sia.

PRINCIPE. Veramente questo è stato un bello, & necessario discorso, & hammi tratto dal fondo del cuore forse piu d' un sospiro. Ma torniamo al nostro primo proponimento.

AGOSTINO. Hauendo noi hieri dichiarato partitamente le uirtù morali quasi per essempio in ciascuna specie da per se, & a guisa d' uno schizzo; uegnamo hora a dipingerle co proprii colori. Ma prima che a cio si uenga, sarà ben fatto dichiarare alcune parole necessarie. Perche le uirtù, come hauete inteso, nascono dalle particolari operationi, & atti humani: & questi ancho da diuersi principii procedono. Sapete bene, che l' huomo fa tal uolta molte cose per forza: altre per ignoranza, non sapendo quel, che si faccia: altre per sua propria uolontà. Sapete ancho, che l' huomo per quelle cose sole, che egli fa di sua libera uolontà, uiene ragioneuolmente lodato, o biasimato: & per quelle, che egli opera contra sua uolontà, merita talhuolta compassione, non che perdono. Di che ne segue, che uolendo noi dichiarare, che cosa sia uirtù morale, & quale atto sia uirtuoso, qual no; bisogna prima mostrare quale atto humano sia uolontario, & quale contra la natura dell' operante: concioscia che la uirtù procede da elettione, & quello, che si fa per elettione, uolontariamente si fa. Onde non è cosa, che di propria uolontà si faccia, che ella non si faccia per elettione. Per la qual cosa diremo anchora, che cosa sia, & come si faccia la elettione. Volendo adunque dichiarare, come s' intenda il far le cose uolontariamente; è da sapere, che di tutte le cose, che si muouono, alcune hanno la cagione, & il principio del loro mouimento del tutto fuori di se, come è la pietra, che è tratta in su: la quale allhora non ha dentro di se, ma fuori la cagione di quel mouimento, che sarà la mano, o altro arti-

artificio di chi la tira. Alcune altre hanno questo principio tutto dentro di se, come la pietra stessa, quando per sua natura ua in giu. Ogni animale medesimamente, quando si muoue, anch'egli ha dentro di se la cagione del suo moto. Ma tra la pietra, che ne ua in giu, & l'animale, che da se si muoue; u' ha questa differenza: che la pietra non si moue-rebbe mai da se stessa in giu, saluo se ella non fosse in quel proprio punto generata, o che le fosse tolto l'impedimento, che sospesa la ritenea, come ueggiamo auuenire dell'acqua, la quale subito, che è generata nell'aere, ne cade giu. Perche la natura sola è quella, che muoue la pietra, & l'acqua senza notitia alcuna del luogo, doue si uada, o della cagione, perche si muoua. Et per questo il loro mouimento uien detto naturale. Non cosi gli animali: iquali, oltre al principio, che hanno del lor mouimento dentro di se, che è l'appetito del senso; conoscono anchora quel che si fanno. Onde la pecorella è mossa prima dal suo interno appetito di mangiare: & giunta al pascolo, conosce quale herba è per lei, quale nò. Onde si dice, che ogni animale si muoue per qualche fine. Vedete adunque, che le cose, che non hanno anima, che le comincia a muouere, come sono le pietre, l'herbe, & altre tali; & gli animali, che non hanno uniuersale discorso, come sono i caualli, e i cani; non hanno notitia alcuna di quel che si facciano. Nell'huomo poi u' ha questo di piu, che la intrinseca cagione, che lo muoue è una perfetta notitia, che ha del fine, per lo quale si muoue, & non solamente conosce il fine, ma sa ancho la cagione del fine, che cosa sia, & perche, & come, & tutte le sue conditioni. Et perche la ragione lo guida, il suo mouimento si chiama ragioneuole, come quel della pietra, naturale: perche non ha ragione alcuna, ne sa quello, che si faccia, quando si muoue, o è mossa. Fra questi due mouimenti della pietra, & dell'huomo sta quello de gli animali, che hanno la cagione del moto loro dentro di se, & conoscono alquanto quel, che

si

si fanno, quando si muouono, perche conoscono il fine, alquale si muouono, ma non conoscono già la ragione di quel fine, nè sanno quello, che di detto fine fare si debbiano, come il sa l' huomo, che pensa, & discorre per le cause, & per le conditioni del fine, che egli conosce. come sarebbe a dire. Vn' huomo uuol prender moglie. Ecco il fine. Egli prima considera, che cosa sia moglie, & perche la prenda, & come si mantenga: & risoluto che egli s' è di torla; pensa a i mezzi, che dee tenere, per hauere questa, o quella, che piu gli aggrada. Ora percioche l' animale ha dentro di se il principio del suo mouimento, in uirtù del quale da se si muoue, il suo moto è naturale, ma non già così simplicemente naturale, come quel della pietra, quando ua in giu: perche egli si muoue con quella notitia del fine, per lo quale si muoue. Ilche non fa la pietra. Et per questo il muouersi dell'animale è alquanto uolontario. Ben si uede, che egli da se si muoue, senza che altri lo spinga: & sa doue si uada, massimamente se si ricorda di qualche luogo, doue si sia pasciuto. Ma non è già questo moto perfettamente uolontario, come è quello dell' huomo: le cui attioni, & opere, quando impedite non sono, tutte sono perfettamente uolontarie: perche da lui stesso nascono, & con perfetta notitia di quello, che egli pensa di fare. L' huomo solo ha la uolontà, dalla quale le attioni, & opere sue prendono il nome di uolontarie. Ilche de gli animali dire non si puo: ne quali quella imperfetta notitia, che essi hanno del fine loro, produce solamente una inclinatione di peruenire a quel fine. Et questo si chiama appetito naturale, o sensitiuo, come l'altr'hieri diceuamo. Onde la rondinella, quando fa il nido, se ben conosce il nido, che essa uuol fare, non sa però, nè pensa quello, che de suoi uccellini fare si debbia. Non sa ancho la formica, quando rode il germoglio del grano del frumento, che quel frumento germinerebbe, se roso non fosse. Ma non le da la natura se non tanto sentimento, quan-

to le basta, a fare esseguire tutto quello, che conuiene alla conseruatione di se stessa, & della specie sua. L'huomo, che nacque a contemplare la natura del mondo, la qualità de cieli, & la diuina essentia del grande Iddio, hebbe dentro di se uie piu sublime principio, che è l'intelletto: col quale puo conoscere perfettamente, quel che dee fare, & non solamente conosce il fine, ma anchora tutte le conditioni, & circonstantie di quel suo fine, che possono per sua natura essere da lui conosciute. Et per questo le sue attioni, quando per altro accidente non sono impedite, si chiamano perfettamente uolontarie. Quando egli poi fa qualche cosa, la quale non proceda dal suo gia detto principio intrinseco, ma da un' altra forza estrinseca, & fuori di lui, perche questo effetto non uien fatto uolontariamente, chiamasi questa così fatta attione, uiolenta, & non uolontaria, ma per l'altrui forza fatta, o pure per ignoranza. Et allhora diciamo farla per forza, quando non consentiamo, anzi repugniamo, & contrastiamo a colui, che ci sforza: come sarebbe. Se per l'impeto del uento, o per la uiolenza d' un' altr' huomo piu forte, io cadessi a terra; allhora questa cadutà si direbbe da me essere fatta a forza; perche colui, che mi spinse, superò le mie forze, con le quali io gli resisteua. Così direi ancho, che per forza, o contra mia uolonta mi ritrouerei hauere ferito l'amico mio, quando un' altro piu forte di me, legandomi la spada nel pugno, mouesse poi mal mio grado il mio braccio a ferire colui, che io di mia uolontà non ferirei.

PRINCIPE. Aspettate di gratia, perche qui m' occorre un dubbio, & è questo. Se uno ingiusto, & crudele tiranno proponesse ad un suo uassallo questo partito. Se tu farai testimonianza falsa contra quel cittadino, io farò ricco, & honorato te, & la tua famiglia: & se fare nol uorrai, io farò prima in tua presenza morire i tuoi figliuoli, & poi farò stratiare te fino alla morte. Ora se quel cittadino sbigottito, & spauentato da queste crudeli minacce consentisse all'-

ingiusta proposta, & richiesta del tiranno; questa opera così dishonesta, che colui facesse, potrebbesi ella chiamare uolontariamente fatta, o pure per forza, poi che a lui dispiace sommamente il farla? Et è questo simile a quell' atto, che si fa su le naui in tempo di gran fortuna. Percioche non è ben chiaro, se quel mercatante, che con tanta auidità, & fatica haueua fatto acquisto di quella roba, gittandola poi nel marè, per saluarne la uita, lo faccia di sua uolontà, o pure per forza; poi che con tanto suo dolore, & dispiacere fa quella perdita, che fuori di quella necessità non haurebbe fatto giamai.

AGOSTINO. A questo dubbio risponde il filosofo, & dice, se ben mi ricordo, che questo sarebbe un' atto misto di forza, & di uolontà: perche uolontario assolutamente dire non si puo; poi che da se, o per sua mera uolontà non farebbe huomo tal cosa mai, se un' altra esterna forza maggiore non lo stringesse, qual' è quella del tiranno, o della tempesta del mare. Pure, per dire il uero, ha piu del uolontario, che dello sforzato in quell' atto particolare, che egli fa: comandando alle membra sue, che all' ubidienza della sua uolontà si ritruouano. perche ben sapete, che non si dice, che alcuno faccia una cosa a forza, o di buona uoglia, se non quando attualmente la fa. Ora certo è, che quando colui gitta la sua mercatantia in mare, per non perirui; ui concorre il suo appetito: & gittala, perche allhora così uuole, & liberamente elegge il minor male, per ischifare il maggiore. Quel particolare atto adunque del gittarla di sua uolontà, egli non lo fa per forza, poiche ui si muoue da se medesimo. Ma chi mi dimandasse, se io credo, che quell' atto dishonesto, che fa colui per paura del tiranno, & quell' altro del gittar la mercatantia nel mare, che il mercatante fa, sia del tutto uolontario; direi di nò: anzi assolutamente lo chiamerei atto sforzato; poiche di sua propria uolontà non lo farebbe giamai. Non si puo però negare, che uolontario non

sia; poi che non si loda, nè si biasima quello, che l'huomo non fa di sua uolontà. Et pure ueggiamo, che sono lodati quelli, che per fuggire un gran male, eleggono di fare cose, che nella prima uista appaiono sconueneuoli, & contrarie al proprio decoro: come se un' huomo di grauità, per liberare se, & la famiglia sua dall' ira del tiranno, si facesse per le piazze uedere andare uestito da donna, Et non solamente atti laidi a uedere, ma crudi ancho, & molesti si sogliono sofferire, perche qualche raro & segnalato bene ne segua: come se quel celebrato Zopiro Persiano. ilquale persuadendosi, che la bruttezza del suo uolto hauesse potuto partorire uittoria contra i nemici della patria sua, si tagliò esso stesso il naso, & l' orecchie. Et Vlisse quante indignità sofferse uestito da furfante, & piagatosi il corpo per uenire al suo disegno di liberare la casa, & la terra sua dalla tirannide di quelli scelerati Proci? Questi affanni chi spontaneamente toleresse senza ferma speranza di qualche segnalato bene; darebbe segno di rintuzzato ingegno, & piu tosto sarebbe degno di biasimo, che di lode: percioche sarebbe le cose uituperose per nessun lodeuole fine. Sonoci ben di quelli, che spauentati dalle minacce della eccessiua pena de tormenti, che s' apparecchiano loro, se non fanno cio, che loro fie comandato; si conducono a fare cose laide, & uitiose. Et questi, se pure sono priui di lode, sono però degni di compassione, & di qualche scusa. Ma ci sono delle cose tanto dishoneste, & di loro natura uitiose, che niuno dourebbe farle giamai, per paura di qual si uoglia tormento, anzi della morte stessa, & crudelissima: come fece quel tanto lodato Anassarcho, quando essendo posto dentro una pila, per non hauere uoluto seguire la uoglia del tiranno, gridaua, & diceua a carnefici. Pestate pure, pestate il corpo d'Anassarcho: che l'animo uoi non pesterete giamai. Non hauete uoi ancho inteso quello spauenteuole atto di Zenone? ilquale essendo tormentato, perche riuelasse i secreti de gli amici, non solamente hebbe l'animo fermo, & saldo a

non riuelare, che ancho si tolse la facultà di poter farlo, troncandosi la propria lingua co denti, & sputandola nel uiso del tormentatore tiranno. Al contrario si biasima il fatto Alcmeone, il quale uccise la propria madre: & si ride Aristotile della sciocca scusa di lui, che come narra Euripide, soleua dire, che i prieghi, & le minacce del padre, & la uita biasimeuole della madre l' haueuano a fare tanto male sforzato. Onde il filosofo conchiude, che opere così brutte, & uituperose degna scusa non hanno: nè si debbono commettere giamai per paura di qual si uoglia tormento, nè ancho della morte istessa. Di che fu lodato Socrate, quando elesse anzi la morte, che ubidire a gl' ingiusti comandamenti di que trenta tiranni. E' ben uero, che si ritruouano alcuni partiti così dubbiosi, che tengono l'animo sospeso nella elettione: non mostrandosi così ben chiara la ragione dell' honestà: come si ragiona d' Achille, il quale fu per qualche spatio di tempo in forse, non sapendo risoluersi, quale fosse miglior partito per lui: o lo starsi a piacere nell' amata patria, o pure andare alla guerra Troiana, & iui gloriosamente morire. Ma Cicerone può liberare ciascuno di così fatti dubbij, quando dice, che in ogni nostra deliberatione dobbiamo antiporre l'honesto all' utile. Anzi ristringendola piu dice, che mai non dobbiamo stimare utile quello, che conosciamo chiaramente non essere honesto. Et se talhora la cosa, che fare intendiamo, fosse talmente confusa, che non si potesse ben discernere; quella istessa dubitatione ci sia regola certa, che non dobbiamo quel nostro proponimento esseguire. Perche la uirtù, & l' honestà sono come l'oro, che non riceue ruggine, nè macchia. Onde chi rugginoso il uede, non lo tiene per oro. A questo modo l' operatione humana, honesta, & uirtuosa non riceue dubitatione alcuna. Onde ne segue, che chi uuole sicuramente deliberare, se egli uede, che la cosa ne porti seco dubitatione alcuna dell' honesto; non la faccia, & lascila per non buona: poiche essendo l' honore la piu degna cosa di

questo mondo, non solamente dal perderlo, ma dal pericolo del perderlo si dee guardare un'animo generoso.

FLORIMONTE. Questa nobilissima regola uidi io piu uolte essere praticata da M. Antonio Colonna: ilquale soleua per una sua massima predicare, che ogni fede dee essere candida, & senza alcuna macchia, ma quella del soldato dee piu delle altre essere priua di calunnie, & dispute. Et però diceua, che, se la fede è tale, che di lei si possa disputare; ella non è piu sincera: anchora che si possa difendere per buona. Et assomigliauala alla pudicitia della donna: allegando Giulio Cesare, che repudiò la moglie, non perche fosse impudica, ma perche fosse uenuta in dubbio la sua pudicitia. Onde soggiunse quella generosa sentenza. La moglie di Cesare dee essere libera, non solamente dalla colpa, ma anchora dalla sospitione della colpa. Per la qual cosa benche egli seruisse con somma lode a molti Principi con sodisfattione di tutti, come a Fiorentini, alla Chiesa, all' Imperadore, al Re di Francia, hebbe tanto di forza questa heroica regola appresso di lui, che mai non si uenne in dubbio della sua fede. Anzi quantunque egli fosse comunemente nelle cose della guerra istimato assai, & tenuto molto intendente, & ualoroso, come molti suoi fatti egregii ne fanno nell' historie de tempi nostri testimonianza; molto piu nondimeno fu per la candidezza della sua fede al Re di Francia carissimo. Di che io lo sentij piu uolte da quella Maestà lodare.

PRINCIPE. Se io non sapessi, che con buona ragione il Sessa ui chiamò per nome Philalete, & non uedessi quanto pouero ui lasciò quel Signore,

FLORIMONTE. Egli non già, ma la sua fortuna.

PRINCIPE. Potrei forse dubitare di qualche priuata uostra passione. Ma queste due cose mi confermano nella opinione, che io ho di quel Signore: il quale ho sempre sentito nominare per un ualorosissimo, & costantissimo caualiere.

AGO-

AGOSTINO. Et chi ne puo rendere migliore testimonianza di me, che so fin da la sua fanciullezza tutta la uita sua, & l' haueua nell' animo mio posto innanzi a que Signori, che io fino a quel tempo conosciuto haueua? Ma ueggo, che ci siamo allontanati dalla materia nostra: & questo errore perdoniamo all' honesto affetto di Philalethe. Ritornando hora al proposito nostro, dico Signore, che per certo malageuole cosa è, in alcuni dubbiosi partiti eleggere la piu sana parte: ma uie piu malageuole è il perseuerare nella honesta deliberatione. Percioche spesse fiate accade, che le cose, che siamo sforzati a fare per fuggir maggiore inconueniente; hanno piu della uergogna, che del danno: & quelle, che fare ne conuiene per fuggir queste, hanno piu del dispiaceuole, & del noioso. La onde sta l' huomo in dubbio, & tiene (come si dice) il lupo per l' orecchie: parendoli, che dall'un canto la uergogna il confonda, & dall' altro l' asprezza de futuri dolori lo spauenti. Et di qui nasce la lode di coloro, che disprezzando con inuitto animo i tormenti, rimangono uincitori: & il uituperio ancho di quegli altri, che allontanandosi dall' honesto, laidamente superati si truouano. Et questo è il proprio campo de gli animi generosi, che hanno fatto proposito di sofferire qual si uoglia tormento, & d' abbracciare ogni asprezza di uita, prima che fare cosa alcuna dishonesta. Onde nacque la rara lode del primo Bruto: il quale nel condennare giustamente a morte i proprii figliuoli, mostrò, come in lui maggior forza haueua l' amore dell' honestà, & della patria, che quel della propria carne. Et fu di tanta costantia questa sua elettione, che non le lagrime de figliuoli, le quali mossero a compassione, non che a perdono, il popolo; non le ragioni di Publicola suo collega, non le uoci dell' istesso offeso popolo Romano, hebbero tanta efficacia, o ualore, che ne potessero punto muouere quella costantissima mente dalla eletta, & risoluta sua deliberatione. La gloria d' una così fatta costanza in Socrate agguaglia le altre sue

diuine

diuine uirtù, quando egli eleſſe d' abbandonare piu toſto la moglie, e i figliuoli con la propria uita, che conſentire all'ingiuſta morte di Leonte ſuo cittadino, iniquamente condennato da que trenta tiranni. Ma queſti antichi eſſempi non ſi poſſono di gran lunga agguagliare alla duriſsima, & lunga patientia de noſtri martiri: iquali per confeſſare il nome del Saluatore abbracciauano l' aſpriſsima, & tormentoſa morte, a guiſa di chi ne ua lieto al conuito. Et di queſti non pure due, o quattro, come de già detti potrei narrarui, ma infiniti, & d' ogni età, ſtato, & ſeſſo. Fra quali, come la luna fra le minori ſtelle, luce il mio ſantiſsimo Lorenzo, quando doppo molti crudeliſsimi tormenti poſto a guiſa d' un peſce ſopra gli acceſi carboni, nella confeſsione di quel ſantiſsimo nome, ne mandò la ſua beata anima alla preparata ſedia della gloria eterna. Seguendo hora l' ordine del filoſofo, paſſeremo a dichiarare quali ſiano le attioni, & opere noſtre uolontarie, & quali fatte contra il noſtro uolere: acciòche poſsiamo ancho conoſcere, quali ſieno fatte per elettione, & quali nò. Douete adunque ſapere, che delle attioni humane ne naſcono alcune dal principio eſteriore, & fuori di noi: & in eſſe l' huomo non pone coſa alcuna del ſuo, cioè della ſua uolontà, ma u' ha piu toſto qualche repugnantia. Et queſte ſi chiamano aſſolutamente ſforzate, & per uiolenza altrui da noi fatte: come ſarebbe, ſe il uento, o pure un' huomo piu di me forte, mi gittaſſe in terra. Quelle poi, che naſcono a fatto dalla uolontà dell' huomo, & non hanno di fuori altra uiolenza, che ne sforzi a farle, ſi chiamano ſimplicemente libere, & uolontarie: come a punto è hora queſta mia di muouere la lingua, & la mano, come a me piace. Sonoci poi di quelle, le quali l' huomo fa parte a forza, perche le fa contra ſua uolonta; & parte fare gliele conuiene. Percioche ſe non aſſentiſſe con la uolontà a farle, non le farebbe: come s' è detto del gittare della roba nel mare in pericolo d' annegarſi; o pure del fare una coſa diſhoneſta, ma

ſpiaceuole

ſpiacenole a chi la fa per paura del tiranno. Queſte, già s'è detto, che ſono miſte, perche hanno del uiolento, quanto alla cagione eſteriore, & hanno del uolontario, per concorrerci la uolontà: percioche ſe queſta non ui concorreſſe, colui non mouerebbe giamai le membra, per fare quell'atto di gittar nel mare le mercatantie. Et di queſta maniera, ſi puo dire, che foſſe il fatto di Lucretia Romana: la quale non haurebbe mai conſentito a quell'atto dishoneſto, ſe la paura dell'infamia da Tarquinio propoſtale, non l'haueſſe sforzata. Nè ancho Tarquinio haurebbe potuto sforzarla, ſe ella conſentito non u'haueſſe. Sono adunque queſte opere miſte: perche mai neſſuno di quelli, che così le fanno, fuori di tale neceſsità, da per ſe le farebbe. Ma perche le circoſtanze del tempo, del luogo, & delle perſone, & gli altri tanti riſpetti humani ſpingono l'huomo a farle; diciamo, che per ſe ſteſſe ſono uiolente, & non uolontariamente fatte: ma che piu alle uolontarie, che alle uiolente, & fatte per forza ſi raſſomigliano; poi che con effetto le operationi humane non ſi chiamano mai tali, ne quali, mentre ſi ſta nell'uniuerſale, & mentre diciamo, che ſi uuole far così, & non così; ma allhora ſolamente, quando ſi uiene alla pratica, & ſi moſtra col dito, & ſi dice, il tale nel tal tempo al tal propoſito fece così. Et allhora con uerità ſi giudica, ſe egli fece bene, o male: perche mentre egli faceua quell'atto o buono, o cattiuo, ſi ſeruiua del ſuo proprio giudicio, & le mani, e i piedi al ſuo comandamento ubidiuano: onde poi n'era lodato, o biaſimato. Ben ſapete, che non ſi loda, nè biaſima alcuno, ſe non per la buona, o cattiua ſua uolonta.

PRINCIPE. Se Lucretia conſentì all'atto dishoneſto, come l'ha tanto il mondo lodata di caſtità?

AGOSTINO. Queſto è quello, di che ſi marauiglia S. Agoſtino, quando dice. Se Lucretia in quell'atto fu caſta, perche s'ammazzò? Se non fu caſta, perche ſi loda? Ma uogliono alcuni, che la ſua lode naſca dal dolore, che ella ſentì

della

della gran perdita, che fatta haueua della sua castità, & ne fece fede con l' amazzarsi: senza la quale castità non le era piu cara la uita, come ben disse quel gentilissimo poeta. Per la medesima ragione, cioè, perche le attioni humane non si lodano, nè biasimano, se non per conto del tempo, del luogo, delle persone, & delle altre circostanze particolari; auuiene, che non si può dare regola generale, per sapere qual cosa, & quanta si possa fare senza biasimo, per un' altra cosa molto utile, & honoreuole. Percioche i particolari casi della uita humana sono infiniti: ma la regola di Cicerone ci potrà seruire a bastanza.

PRINCIPE. Se la forza iscusa l'huomo dalla colpa, & quella è chiamata forza, che uiene di fuori con la repugnanza di quel di dentro; l' innamorato sarebbe sempre scusato delle pazzie, alle quali la bellezza della sua donna l' induce: massimamente se crediamo a quel uerso.

Odero, si potero, si non inuitus amabo.

AGOSTINO. Signor mio, se le passioni nate dalle cose estrinseche facessero forza alla nostra uolontà; quasi tutte le attioni humane si farebbono per forza: perche tutte haurebbono la cagione fuori dell' huomo, la quale a fare quelle operationi lo spingerebbe. Non sapete uoi, che cio che l' huomo fa, per qualche fine il fà? Et la maggior parte si muoue per conseguire qualche dilettatione, o piacere, o per fuggire qualche dispiacere, che tutto uiene ad essere uno. Percioche si fugge il dispiacere, per hauere il piacere. Et conseguentemente tutte l' ingiurie, che si fanno altrui, sarebbono degne di scusa, & di perdono, come fatte per forza: poiche secondo il uostro senso la cagione, che muoue l' huomo a farla, che è la dilettatione, extrinseca, & uiolenta sarebbe. Ma egli non è così. Perche l' immediato principio, onde l'huomo si muoue a fare l' opera cattiua, o buona, consiste nell' huomo stesso: cioè, nella sua libera uolontà: la quale puo ben' essere impedita da forza estrinseca, mentre che ella uuo-

le porre in opera cio che si sarà deliberato di fare, ma non ha forza il mondo, che la possa costrignere a uolere, o non uolere questo, o quello. Et però colui, che gitta la roba, per paura di rompere in mare; se non uolesse gittarla, non la prenderebbe con le proprie mani per questo effetto. Et sono troppo friuole scuse quelle di coloro, che per difendere i loro peccati dicono, non hauerne potuto fare altro. Perche se così fosse, si potrebbe dire, che tutti facessimo per forza quello, che ci dispiace. Ditemi un poco, per qual cagione non fu sforzato Socrate dalla dolcezza della uita ad uscire del carcere, che gli era stato aperto la notte da suoi discepoli? Et perche non fu uinto Scipione dalla gran bellezza di quella donna Spagnuola? Et perche non si lasciò superare Massinissa dall' ardentissimo amore, che alla sua Sophonisba portaua? O perche non si lasciò uincere Anthioco dalla bellezza, & dal l' amore, che egli portaua a Stratonica sua matrigna, che elesse perdere anzi la uita, che l' honestà? Sono ciance Signor mio, sono uane scuse quelle di coloro, che allegano la forza dell' amore, o dell' ira in difensione de loro errori. Che se ben puo l' amoroso affetto indurci ad amare, & desiderare; & se puo l'ira turbarci il cuore, & infiammarlo al desiderio della uendetta; non può però nè la concupiscenza, nè l' ira sforzare la uolontà, che comandi a i piedi, che si muouano, nè alle mani, che si stendano, nè alla lingua, che fauelli. Onde hauendo detto il Petrarca, parlando d' Anthioco.

L' amar fu forza,

soggiunse.

e 'l tacer fu uirtute.

Et però ben dice il filosofo, che è cosa da ridere, quando l' huomo dà la colpa alla bellezza della donna, o alla dolcezza del uino, & non alla propria lasciuia, & incontinentia, & alla cattiua usanza piu tosto: per liquali si lascia da gli incitamenti de piaceri del corpo trasportare. Et piu da ridere mi

pare

pare della loro ignoranza, che quando uien loro fatto qualche cosa buona, o qualche atto honesto di giustitia, o di castità, se ne compiacciono, & glorianſene, come se da loro proceduto fosse. Quando all'incontro poi si lasciano trasportare dalla lasciuia, dall'ira, o dalla gola, danno tutta la colpa alle cose estrinseche: & dicono essere stati sforzati dalla colera, o dalla bellezza, o dalla fame, & simili cose. Ne s'auueggono, che la bellezza, & queste cagioni esteriori, che con l'imaginato piacere adescano l'huomo a fare di questi atti d'incontinentia, operano, che quell'atto piu tosto si chiami uolontario, & libero, che uiolento, o sforzato. Perche le cose contrarie alla uolontà, si fanno per forza, & con dispiacere. La doue le cose piaceuoli adescano, & inchinano la uolontà ad abbracciarle, & a prenderle uolentieri. Et per questo non si possono chiamare atti uiolenti quelli, che si fanno per compiacere al senso. Conchiudo adunque, che tutte le cose, che l'huomo fa tirato da piaceri del senso, non sono come quelle, che si fanno per paura: perche queste hanno piu del uolontario, che del uiolento: anchora che lo sfrenato desiderio alla ragione s'opponga. Che già, come s'è detto, allhora ueramente l'huomo fa la cosa per forza, quando la cagione, che il muoue, è tutta di fuori; & non ha dentro cosa, che a farla l'inchini: anzi u'ha la repugnanza, come poco auanti dicemmo del cadere a terra per la uiolenza del uento, o d'altro huomo, che piu di lui possa. Questo è quanto sopra cio m'occorre. Che ne pare a V. Eccellenza?

PRINCIPE. Lodo quanto uoi hauete detto: & parmi, che giustamente ui sdegniate contra di quelli, che uogliono la loro lasciuia, & mollezza d'animo ricoprire con le cose, che la natura ha fatte per nostro moderato uso, & seruigio. Ma ditemi di gratia, chiameremo noi peccato uolontario, o pure sforzato quello, che si fa, quando l'huomo non s'accorge, che quell'atto sia degno di biasimo? Et già alla prima ui sta mi pare degno di scusa, & che habbia del uiolento, & non

del uolontario; poi che nella comune conuersatione ueggiamo, che non si turba mai l'amicitia, per ingiuria fatta per ignoranza: & facilmente si perdona a colui, che scusandosi, dice, non hauerlo saputo.

AGOSTINO. Questo non si puo così simplicemente difinire: perche si truouano piu maniere d'ignoranza. La prima, & piggior di tutte è, quando l'huomo non sa quello, che dourebbe sapere, non perche non possa, ma perche non uuole saperlo. Et chiamasi questa ignoranza affettata: laquale accusa, & non iscusa il peccatore. L'altra maniera d'ignoranza è, quando l'huomo non sa quello, che sapere doureb be; perche non u'ha pensato, & è mancato piu per negligenza, che per malitia: & le cose, che dourebbe sapere, sono necessarie alla salute dell'anima, & al uiuere ciuile: come sono le leggi, & gli statuti uniuersali della republica, o della città: alle quali chi contrauiene, non è scusato, per non hauerlo saputo, o per non hauerui pensato. Sapete bene, che non si perdona a colui, che porta l'arme per la città, anchora che non habbia inteso il bando, se ben fosse un forestiero allhora giunto: poiche in ogni città ben gouernata è cotale atto prohibito. E' obligato ancho ciascuno a sapere le cose appartenenti all'officio suo. Il perche non sono scusati i Vescoui, che per non sapere quello, che all'officio loro si richiede, peccano. Il medesimo dico de medici, & d'altre persone, che habbiano uolontariamente preso l'officio, che fanno, & molto piu, se da se stessi l'hanno procurato. Ecci un'altra maniera d'ignoranza, laquale non procede dirittamente dalla uolontà, come è quella di colui, che non uuol sapere, per poter piu lecitamente peccare, o come è quell'altra, di chi non cura punto di sapere. Ma questa procede dalla uolontà quasi per conseguentia, per essere legata insieme con un'altra cosa, che egli uuole: come sarebbe a dire. La buona fama segue la uirtù: Onde l'huomo puo desiderare la uirtù, non pensando alla buona fama, che seguire gliene debbia. Così al

pro

propoſito noſtro, l' huomo uuole talhora alcune coſe, alle quali ſegue neceſſariamente l' ignoranza: come poſsiamo dire dell' ebbrezza, dell' ira, & dell' altre uehementi paſsioni humane. Non ſi puo negare, che colui, che adeſcato dalla ſoauità del uino, bee piu di quello, che gli biſogna, non habbia uolontariamente beuuto. Et perche con l' ebbrezza s' accompagna ſempre la confuſione de ſenſi, & dell' intelletto, & il non conoſcere, & conſeguentemente l' ignoranza del non ſapere quel che ſi faccia; ſe colui col ſouerchio bere s' inebria, ben ſi puo dire, che come ha uoluto il ſouerchio bere, habbia ancho uoluto l' ebbrezza, & conſeguentemente ancho inſieme l' ignoranza: la quale con la già detta ebbrezza di neceſsità s' accompagna. Et per queſto ſe in quella ebbrezza haueſſe battuto il proprio padre, non conoſcendolo, (ilche ſe foſſe ſtato ſobrio, non haurebbe fatto già mai) non uiene da quella ignoranza ſcuſato: anzi merita doppia pena, per la doppia colpa, prima, quando peccò per incontinenza inebriandoſi, & appreſſo, quando attualmente il proprio padre battè. Il ſomigliante ſi puo dire dell' ira, perche, come il ſouerchio uino confonde il ſenſo, & l'intelletto, & toglie all' huomo la conoſcenza; così la colera moſſa dintorno al cuore abbaglia in modo la ragione humana, che l' huomo adirato non conoſce, nè diſcerne, o ſa, cio che ſi dica, ò ſi faccia. Et perche in poteſtà ſua era di domare l' ira, & farla ubidiente alla ragione, non laſciandole prendere tanta forza, che gli poteſſe poi torre il lume dell' intelletto; ſe egli nol fe, ben ſi puo dire, che dalla ſua uolonta nacque il dominio, che l' ira preſe ſopra la ragione. Et però tutti i mali, che l' huomo adirato fa, gli ſono imputati, come da lui uolontariamente fatti, ſe ben non conoſce mentre li fa, quel che ſi faccia. Et è queſta così fatta ignoranza degna di caſtigo. Il perche le lagrime, che ſparſe Aleſſandro, non lo ſcuſarono del ſuo errore, ben che commeſſo per uino, & per ira, che li tolſero il diſcorſo; quando la mattina

fe

se dimandare di Clito, da lui la sera auanti ammazzato. Il medesimo possiamo dire dell' altre passioni dell' animo, come sono l' amore, & l' odio: le quali non uincerebbono in noi la ragione; se non ci togliessero il lume dell' intelletto. Perche, come già u' ho detto, niuno si muoue a fare cosa alcuna sotto colore di male; ma sempre pensa di far bene: & la passione è quella, che l' inganna, & che fa parer bene quello, che è male. Onde si dice, che ogni peccatore è ignorante. Perche non si peccherebbe già mai, se quando l' huomo s' induce a fare il peccato, non errasse nel discorso, & non ingannasse se stesso: pensando che quello, che egli allhora fa, sia bene: come sarebbe a dire. Se un giouane si trouasse con l' animo sedato, & quieto, & sapesse, che ogni fornicatione è peccato, & che non si dee fare un peccato per tutti i thesori del mondo; se costui, dico, con questa ferma dilibe ratione si trouasse con una bella, & lusinghiera donna rinchiuso, se ben prima per la detta ragione hauesse deliberato d' astenersi; nondimeno la concupiscenza, & l' appetito car nale, mal da lui per adietro gouernato, li presenterebbe un' altra regola generale, che gli direbbe, che ogni diletto si dee prendere, quando commodamente si puo. Il medesimo gl' insegnerebbe la natura, che a questo l' inchinerebbe, & la memoria de piaceri passati: di modo che non haurebbe in lui tanto di forza la ragione, la quale gli presentasse la fornicatione, cosa cattiua, & da douersi fuggire; quanto ue ne haurebbe l' appetito: il quale come piu presente, & piu atto a uincere li persuaderebbe, & farebbe credere, che fosse bene il prendersi quel presente diletto. Et così la uera ragione rimarebbe uinta dalla falsa persuasione: & l' ignoranza concorrerebbe di necessità nel peccato. Per la qual cosa si uerifica quello, che poco auanti diceuamo; che ognun che pecca, è ignorante, mentre pecca: perche s' inganna, & non conosce la uerità di quello, che esso allhora si fa, giudicando per meglio il peggio. Percioche, come s' è detto, non è alcu

no

no, che faccia male, sotto specie di male. Nè questa tale ignoranza & inganno lo scusa, poi che nasce da lui, & dalla sua stessa uolontà, & non ha domato a tempo le passioni, & assuefatto il senso ad ubidire alla ragione, & ad attenersi a quel che ella detta, & non al contrario. Non altramente, che se un Principe lasciasse uiuere i suoi sudditi a lor modo, & non castigasse i malfattori. Onde per questa licenza gli si ribellassero, & ne gouernassero, come piu loro piacesse, il regno. Allhora ognuno direbbe, che di tale ribellione, & di così ingiusta, & licentiosa uita il Re stesso fosse stato cagione: perche non castigò da prima i suoi popoli: & che tutto quello, che essi facessero di male, a lui imputare si douesse. Questa così fatta ignoranza si dee chiamare uolontaria; poi che nacque dalla prima uolontà, quando contra l'imperio della ragione lasciò regnare le passioni a lor modo.

PRINCIPE. Adunque coloro, che peccano per lasciuia, o per ira, o per paura, peccano, secondo il dir uostro, per ignoranza.

AGOSTINO. Signor nò: ma peccano per ira, o per lasciuia, o per paura: & secondo questa ragione de peccati uengono poi castigati. Et non è l'ignoranza, che li faccia peccare; ma la passione, che uince la ragione: alla quale sempre l'ignoranza s'accompagna. Percioche mentre il lasciuo è tratto dalla imaginata libidine, o non sa nel generale, che la fornicatione è peccato; o se lo sa, non ui pensa allhora, ma attende solamente a quello, che l'appetito sensuale gli mostra: il quale li persuade, che quell'atto di lasciuia, che allhora uuol fare, sia per allhora il suo bene. Et così si potrebbe dire, che ignorantemente pecca, perche s'inganna, & non che pecchi per ignoranza. Percioche, che chi pecca totalmente per ignoranza, uolontariamente non pecca: che già, come u'ho detto, l'attione uolontaria presuppone la notitia: & non si puo uolere una cosa, che non si conosca. Ora colui, che pecca per ignoranza degna di perdo-

no, pecca perche non sa, nè ha potuto sapere, che quello, che egli fa, sia male: perche, se saputo l'haueſſe, non l'haureb be fatto: che se egli sapendolo il faceſſe, non si direbbe, che peccaſſe per ignoranza, ma per malitia: come sarebbe a dire. Vn mercatante, non conoscendola, uende per buono argento l'alchimia. Se egli dapoi, che se n'accorge, restituisce al comperatore i danari; assai chiaramente mostra, che se conosciuta l'haueſſe, non l'haurebbe uenduta tanto: & così fu quella uendita ueramente per ignoranza, & contra la uoglia sua. Così ancho se alcuno perdeſſe una fanciulla sua figliuola, & doppo molti anni il fratello di lei, non conoscendola, la toglieſſe per moglie; non gli s'imputerebbe a peccato: perche l'ignoranza sola ne sarebbe stata cagione. Di che chiara fede sarebbe il dolor grande, che egli ne sentirebbe, tosto che della uerità del fatto notitia haueſſe, & la dichiaratione medesimamente, che egli sarebbe dell'animo: affermando, che, quando di questo hauuto, haueſſe notitia alcuna, fatto non l'haurebbe giamai. Et chiamasi questo atto inuolontario, cioè, dirittamente contra la uolontà.

PRINCIPE. Questo sta bene: ma che diremo noi di colui, che uendè l'alchimia per argento, non sapendo, che ella si foſſe alchimia, ma credendosi fermamente, che ella foſſe argento; & poi accortosi della uerità, non solamente non se ne dolse, ma n'hebbe ancho piacere, & tacquesi? Fu questa uendita inuolontaria, & contra sua uolontà, o nò?

AGOSTINO. Non si puo dire, che ella foſſe innolontaria; poiche il piacere, che egli ha d'hauerla fatta, mostra, che, se saputo l'haueſſe, pure fatta l'haurebbe. Si che se ben non ui concorse la uolontà presente, ui fu nondimeno il buono animo di fare quel guadagno, se saputo haueſſe, che riuscito li foſſe. Non era adunque quell'atto di uendere l'alchimia per argento contra la sua uolontà, & conseguentemente non si puo chiamare del tutto non uolontario. Nè si puo ancho chiamare assolutamente uolontario; poi che per

fare

fare uolontariamente una cosa, bisogna, che colui, che la fa, sappia cio che egli fa. Perche non si puo uolere una cosa, che non si conosce per tale. Et per questo se uno tira una saetta all' uccello, & ne uccide il nimico, non si puo dire, che egli habbia ucciso il nimico uolontariamente, non hauendo hauuto altro pensiero, che d' uccidere l' uccello. Ma perche si rallegrò, è si mostrò poi contento dell' errore, non si puo dire, che quella morte contra la uoglia sua auuenisse. Non essendo adunque questo atto uolontario, nè inuolontario, & uolendo noi per proprio nome chiamarlo; lo chiameremo non uolontario: come diceuamo del peccato, che si fa per ebbrezza, o per altra passione.

PRINCIPE. Vorrei, che mi dichiaraste alquanto piu partitamente quella ignoranza, la quale scusa l' errore.

AGOSTINO. L' ignoranza, la quale iscusa il peccato, è quella delle particolari circostanze: le quali sono certe conditioni, che quasi tutte s'accompagnano sempre con le attioni humane: & per esse tutti i nostri detti, & fatti sono, o lodati, o biasimati. Et sono, se male non mi ricordo, sei. La prima è la conditione della persona, che fa la cosa. Percioche è gran differenza, quanto al biasimo, o alla lode d' un medesimo atto, che esso uenga fatto da un sacerdote, o da un soldato, da un signore, o da un priuato. La seconda è la qualità, & conditione della medesima cosa, che si fa. Perche altra pena si da all' adulterio, altra al sacrilegio, altra al furto, & ua discorrendo: non essendo tutti i peccati pari, come diceuano gli Stoici. La terza è la conditione della persona, che riceue il fatto. Perche se ben l' ammazzare è diuerso peccato dal rubare; è differenza però fra l' ammazzare il padre, & l' ammazzare il nimico: Et fra l' ingiuriare un Principe, & l' ingiuriare un' huomo priuato. La quarta è l' istrumento, che l' huomo usa talhora a qualche fine: & a questa si puo ridurre il luogo, & il tempo. La quinta è il fine, perche si fa. Percioche molto importa alla qualità del fatto, sapere,

perche ragione, & a che fine si mosse. L' ultima si è la maniera del fare, se colericamente, se dolcemente, se con uehemenza, & altri simili modi. Le quali sei conditioni non è possibile, che da uno, che non sia insensato, & matto, non si conoscano tutte, o parte, & massimamente la prima. Chi è colui, che non conosca se stesso, & lo stato, & la qualità sua; se egli non è, come ho detto, stolto, & insensato? Si puo ben peccare per ignoranza della seconda: perche puo bene uno, che sia di buona discretione, non sapere tal uolta la qualità della cosa, che dice, o che fa, come accade in molti, che credendosi dire una cosa, ne dicono un' altra, come si legge d' Eschilo: il quale non uolendo riuelò molti secreti di Cerere. Dico non uolendo, o perche tratto dalla curiosità del dire trascorse a riuelare quello, che esso haueua diliberato di tacere; o pure perche credeua, che quelle cose degne di credenza non fossero: che se creduto l' haueſſe, non l' haureb be dette giamai. Così fu quello, che io uidi già fare ad un mio compagno allo studio: il quale uolendo mostrare una bell' arme, lasciatagli in guardia da un suo amico, come mal pratico nel cauarla fuori della guaina, la si fece cader di mano, & ne percosse per disgratia un putto, che iui era, in testa. Di che egli fu dolente oltre modo: ueggendo hauer fatto cosa, che di sua uolontà non haurebbe pensato giamai di fare. Erra si ancho facilmente nella terza per ignoranza: perche spesse fiate accade, che l' huomo non sappia la qualità della persona, con cui ha a fare, o pure della cosa, che tratta, come habbiamo già detto di colui, che pensandosi di torre una straniera, si prendesse sua sorella per moglie; o se alcuno perseguitando il suo nemico s' incontrasse di notte col proprio figliuolo, & l' ammazzasse. Chi non sa, che costui sentirebbe doppo il fatto grandissimo dispiacere? Come si legge appresso Euripide di Merope, che ammazzò Cresphonte suo figliuolo in luogo del suo nimico. Piu facilmente anche puo l' huomo fallare per ignoranza dell' istrumento,

to, come fece un ſoldato, che gioſtrando preſe per errore una lancia col ferro aguzzo in uece d' un' altra ſenza ferro. Onde ne ſeguì la morte dell' amico contra tua uoglia: & ne fece ampia fede il gran dolore, che ne moſtrò. Così peccò ancho colui, che uolendo ſcherzare col ſuo compagno, li laſciò cadere ſu la teſta a piombo una grauiſsima pietra da un' alto muro, moſſa da lui col piede: credendo che quella foſſe una leggeriſsima pomice. Ma molto piu ageuolmente ſi pecca per ignoranza nella quinta: poiche ueggiamo ſpeſſo auuenire, che una coſa fatta ad un fine rieſce ad un' altro. Quanti credete che ne ammazzino i medici con le medicine da loro compoſte per douere guarirgli? Et talhora un' indiſcreto pedante battendo lo ſcolare per correggerlo, di uita il priua. Et in tal caſo con queſta quinta s' accompagna la feſta. Perche quel maeſtro, che haurà in animo di battere lo ſcolare per correggerlo, traſportato poſcia dall' ira lo percoterà piu forte di quello che biſognaua. Auuiene ancho ſpeſſo, che quelli, che inſegnano di giocare alle braccia, fanno rimanere ſtroppiati i loro diſcepoli: non ſapendo il modo debito nel trattargli, o pure nel gittargli a terra commodamente. Eccoui la uia di conoſcere, quando l' huomo pecca principalmente per ignoranza: cioè, che ne ſia l' ignoranza ſola ſtata cagione: la quale non ſi ſtende però ad altro, che a queſte ſei circoſtanze. Et ſi puo dire liberamente, che ſia ſtato il peccato contra la uoglia del peccatore, quando per ignoranza d' alcuna di queſte ſei conditioni ha peccato, & maſsimamente delle principali: cioè, quando egli ha fatto una coſa per un' altra, o quando ha fatto la coſa per un fine, & ne è riuſcito un' altro. Onde conchiudo, che quando il peccato naſce per ignoranza d' una, o di piu di dette conditioni, ſi chiama peccato per errore, & inuolontario: cioè, contra la uolontà di colui, che l' ha fatto: & ne fa chiaro teſtimonio la penitenza, & il dolore, che egli doppo il fatto ne moſtra.

PRINCIPE. Se il pentirsi doppo il fatto fosse segno d'hauere peccato contra sua uolontà, nessuno di que peccatori, che non sono ostinati nel peccare, ma si pentono doppo il fatto, sarebbe degno di castigo: perche tutti direbbono d'hauer peccato contra lor uolontà. Et ne sarebbe fede il dolersi, & il pentirsi d' hauere cio fatto.

AGOSTINO. Non è gia questo il senso delle mie parole: nè io dico, che il pentirsi del peccato sia testimonio d' hauerlo fatto contra sua uolontà; perche infiniti peccano uolontarijssimamente, & poi si pentono; ma dico, che non ogni ignoranza fa peccare contra la uoglia dell' huomo, ma quella solamente delle circostanze. Et questa si conosce per lo dolore, che sente, non solo d' hauere fatto quel male; ma di non hauer conosciuto prima quello, che se egli saputo hauesse, per conto alcuno fatto mai non l' haurebbe. Et così uiene a dolersi di due cose ad un tratto, & di non hauerlo saputo, & d' hauerlo fatto. Questo non si puo dire di quelli, che peccano per malitia: i quali se ben si pentono del fatto; non si dolgono però di non hauerlo saputo: nè possono dire, se io saputo l' hauessi, non l' haurei fatto. Et così siamo sicuri, che non peccarono contra la uoglia loro. Si che presupponendo, che un' huomo habbia peccato per ignoranza, se di questa ignoranza si duole, come di cosa, che l' habbia indotto al peccare; possiamo ben dire, che egli habbia peccato contra sua uoglia: & quando quella ignoranza sia d' alcuna delle circostanze già dette, diciamo ancho, che sia degna di perdono.

PRINCIPE. Adunque quelli, che così peccano, non si debbono castigare; poiche non u' è concorsa la uolontà: non essendo peccato quel che non è uolontario. Et se cosi è, inique sono le leggi, le quali puniscono colui, che non uolendo ammazza un' altro. Nè gioua appresso il giudice temporale dire, Io non lo sapeua: io pensaua fare una cosa, & uennemene fatta un' altra. Percioche le leggi puniscono

quello, che si uede, & non quello, che si pensa.

AGOSTINO. E' il uero: ma non diremo per questo, che sieno ingiuste le leggi, che sono principalmente indirizzate al bene uniuersale, & al buon gouerno de popoli, nè possono d' altro giudicare, che di quello che si fa, & si pruoua. Delle occulte intentioni de gli huomini non possono già hauere notitia alcuna. Onde se elle dessero simplicemente credenza alle parole de peccatori, potrebbe uno pieno d' odio uerso un' altro ammazzarlo, fingendo di scherzar con lui, & poi scusarsi. Anzi se il giudice potesse penetrare nell' animo dell' huomo, & uedere la sua innocentia; le leggi nondimeno l' astringerebbono a giudicare, non secondo quello, che egli ne sapesse, ma secondo la testimonianza delle carte: di modo che se bene esso l'innocentia del reo sapesse, e i testimonij l' accusassero; sarebbe costretto a condennarlo, se non uolesse rinuntiar l' officio, quando il Principe l' astringesse a dare la sentenza. Ma la nostra Christiana legge spirituale, piantata dal grande & eterno Dio ne gli animi nostri, laquale per amor di Dio solamente, & non per paura della pena, ne insegna a uiuere uirtuosamente, non castiga in questa età peccato alcuno, se non è uolontario, & uolontariamente confessato. Hora hauete inteso, che cosa sia l' operatione humana fatta contra nostra uolontà: cioè, quella, che l' huomo fa per forza, o per ignoranza non affettata, o crassa, ma inuincibile. Di qui potrete ageuolmente conoscere, quale sia la uolontaria: & bisogna dire, che sia quella, che l'huomo fa da se stesso, conoscendo le particolari conditioni di quello, che esso fa, o della persona, del luogo, & del tempo: di maniera che non possa dire per iscusa del suo errore. Se io hauessi hauuto notitia di questo, non l' haurei mai fatto, come direbbe colui, che facesse un' atto prohibito di fare, in una chiesa ruinata: imaginandosi, che ella fosse un luogo profano. Et notate bene quelle due conditioni, che bisognano per fare, che l' opera sia uolontaria; l'una è, che l' huomo la faccia

da

da se, cioè, che il principio, che il muoue a farla, sia dentro lui stesso: & questa è la sua libera uolontà. L'altra, che conosca quello, che fa, non solamente in uniuersale, & in aria; ma distinta, & particolarmente con le già dette conditioni. Et con questa dichiaratione s'esclude dall'opera uolontaria la uiolenza fatta dall'huomo, o dalla cosa estrinseca, & parimente l'ignoranza, dico la particolare, non l'uniuersale. Percioche non è scusato un'huomo, che non sapesse, che l'usura è peccato. Ma bene è da scusar colui, che non sapesse, che questo particolar contratto fosse usurario. Non so, se V. Eccell. ha da dir altro intorno a questo, o pure se uuole, che io seguiti oltre.

PRINCIPE. Aspettate di gratia alquanto: perche ueggo restare adietro un dubbio, che mi pare di qualche importanza. Voi hauete detto M. Agostino, che la bontà, & la dilettatione, che inducono l'huomo a fare una cosa buona, o dilettеuole, non lo costringono a farla: & conseguentemente facendola egli, non la fa contra sua uoglia. Questo sta bene: perche la bontà, & la dilettatione sono cose generali, che possono talhora muouere la nostra uolontà a fare cosa, che sia buona, o dilettеuole; ma non lo costringono già a fare questo, o quello particolare bene, o diletto. Perche se cio fosse, come uoi diceuate, ogni huomo, anzi ogni animale farebbe cio, che egli fa, per forza, o contra la uoglia sua. Et adducesti sopra cio dell'altre buone ragioni. Ma che diremo noi di questa particolare bontà, o dilettatione, che mi si para dinanzi, quando io sono inchinato a farla? Come potrete uoi negare, che quell'opera non sia fatta per forza, o contra la uoglia? Come sarebbe a dire. Fingasi, che io m'habbia proposto, & fermato nell'animo di non far cosa alcuna contra le leggi di Dio, & dell'honestà. Ora se io fossi qui adesso assalito da una gran fame, & ueggendo quel frutto sopra quell'albero, per incontinenza in presenza uostra io lo spiccassi, & mangiassi; certo è, che l'imaginato piacere del

mangiare

mangiare quel frutto, & la fame mi sforzerebbono a prenderlo. Io non so perche questo atto non mi si douesse perdonare, come cosa fatta per forza. Il medesimo dico dell'ira. Se colui per auuentura, da cui non debbo aspettare d'esse re offeso, mi dirà uillania, quantunque io hauessi deliberato di sofferire l'ingiurie, & di non uendicarmi; nondimeno per l'impeto della mia natura colerica mi si muoue tosto il sangue, & la colera, & auuilupatomisi la mente, muouo subito la mano alla uendetta; perche non dee questo peccato essere degno di scusa, & chiamato contra la uoglia mia, laquale era prima di douere hauer patienza? & si uede chiaramente, che l'ira m'ha fatto cader di mano le arme della ragione, & spintomi a fare quello, che io non uoleua. Questo stesso si puo dire dell'altre passioni humane, quando sono uehementi: le quali hanno secondo le naturali inclinationi, doue piu, & doue meno forza ne gli animi nostri.

AGOSTINO. Io non intendo di replicarui le già dette ragioni, ma uoglio solamente mostrarui quanti inconuenienti seguirebbono, se fosse uero quel, che uoi dite: cioè: che le passioni humane possono sforzare la uolontà nostra. Egli ne seguirebbe prima, che non si mouerebbe animale alcuno, nè fanciullo a far cosa secondo la sua uolontà; poiche gli animali, e i fanciulli si gouernano tutti secondo le passioni: & così non sarebbe mai alcuno atto loro uolontario. Il che è cosa certa contra ogni nostro senso.

PRINCIPE. Voi mostrate d'hauere per inconueniente quello, che a me pare necessario. Non hauete uoi detto, che gli atti uolontarii sono quelli, che fanno differenti gli huomini dalle fiere? Percioche le fiere non hanno altra conoscenza, che quella del senso, nè altro appetito, che il sensuale: & per questo non resistono, nè s'oppongono alle passioni. la doue gli huomini, perche hanno la conoscenza per l'intelletto; hanno ancho libera la uolontà di uolere, o di non uolere: & contra di questo il mio dubbio nasceua.

Come

Come ui pare hora così mal fatto a dire, che i fanciulli innanzi al tempo della discretione, & gli animali sieno trasportati dalle passioni, & non habbiano libera uolontà di fare altro, che quello, che detta loro la passione?

AGOSTINO. Io u' ho detto, se mal non mi ricordo, che la uolontà è sempre congiunta col conoscere: & non può l' huomo uolere, o disuolere cosa alcuna, che non l' habbia prima conosciuta per buona. Onde, percioche l' huomo solo conosce perfettamente il suo fine, a lui solo è data la uolontà per principio intrinseco di tutti i suoi mouimenti, & si può uolgere liberamente al sì, & al nò, come piu a lui piace. Perche procedendo la detta sua interior uirtù dalla potenza intellettiua, laquale è libera, & sciolta da ogni istrumento corporeo; non può essere impedita nella sua elettione. Gli animali bruti hanno anch'essi dentro di se il principio de loro mouimenti, & quello dotato anchora di qualche cognitione; poiche essi conoscono il fine loro, per lo quale si muouono, ma così grossamente, & fino ad un certo termino; come diceuamo della rondinella. Hanno dico il principio de loro mouimenti, cioè, l'anima sensitiua, & l'appetito sensitiuo, per lo quale senza altro concorso di forza esteriore si possono muouere da se. Et questo muouersi così da se chiamiamo per hora uolontario, non già perche proceda dal là uolontà, laquale si troua solamente nell'huomo, & solo esso ha il principio perfettamente uolontario per la già detta cagione; ma perche procede da se stesso senza altra potenza, che di fuori lo spinga. Et che cio sia uero, guardate, quando essi sono legati, & quando sciolti: & uedrete quello, che fanno da se stessi, & mossi dall' appetito loro. Questo medesimo si può dire de fanciulli: i quali non sono in altro dalle bestie differenti, se non che essi participano alquanto dell' uso della ragione, della quale saranno fra poco tempo capacissimi, la doue quelle non mai.

PRINCIPE. Non sono anchor chiaro. Perche dirà l'auuer-

l'auuersario, che è ben uero, che il cane ha in se stesso il principio del suo mouimento, come a dire per essempio l'appetito del mangiare, per lo qual principio puo da se stesso muouersi, & andare a trouare il fine, per lo qual si muoue, che è il pane, o qualche altra cosa; ma perche non ha libera la uolontà, anzi è sospinto dall'appetito, tutti i suoi mouimenti saranno sforzati: & per conseguente cio che farà, sarà per forza della passione, che il muoue.

AGOSTINO. Vedete di gratia, in che consiste il uostro errore. Ditemi, se hauendo uoi fame, ui fosse comandato che mangiaste; & posto a tauola incominciaste a mangiare; u' imbocchereste uoi contra la uoglia uostra, o pure di buona uostra uolontà?

PRINCIPE. Di mia uolontà.

AGOSTINO. Et nondimeno sareste costretto a mangiare.

PRINCIPE. Sarei dal comandamento, & dalla fame.

AGOSTINO. Perche adunque non potremo noi così dire de gli animali, che quantunque la natura gli sforzi a seguire l'appetito, essi nondimeno ui uanno da se. Et se non uolessero andarui, non u' anderebbono: come ui dissi del cane, ilquale è sforzato dalla fame a prendere il presente pane, ma le minacce del bastone nel fanno restare a dietro. Fanno adunque i fanciulli & gli animali quasi tutte l'opere loro da se, quando non si uieta loro da una maggior forza di fuori. Chi dicesse adunque, che gli atti, & l'opere humane non fossero uolontarii, perche da ira, o da sdegno, o da altra passione procedessero; sarebbe costretto a dire l'oppositio di quello, che conchiuso habbiamo. Appresso bisognerebbe accettare un'altro inconueniente in noi stessi. Poniamo, come uoi dite, che le cose, che si fanno per ira, o per concupiscenza, sieno fatte contra la uoglia nostra, & chiaminsi non uolontarie; ui dimando, se tutte le cose, che l'huomo fa tratto dalle passioni, sono inuolontarie, & contra la uoglia sua, o

pure non tutte, ma alcune sì, alcune nò?

PRINCIPE. Essendosi detto, che le passioni uincono l'huomo; pare, che di necessità si debbia ancho dire, che cio che egli fa tratto dalla passione, contra sua uoglia il faccia. Ma perche ueggo poi il contrario nelle cose buone, che si fanno per elettione, & di mera uolontà; direi, che le cose buone, che l'huomo fa per ira, o per isdegno, o per cupidità d'honore, o per altra passione; le faccia tutte uolontariamente, & per suo piacere. Ma che le cose cattiue, che egli fa mosso dalle medesime passioni, le faccia tutte contra sua uolontà, & tratto dalle passioni a forza.

AGOSTINO. Non u'ingannate, Signore: perche questo non puo essere. Percioche chiaramente si uede, che tutte le cose, che con passione si fanno, o che elle sieno lodeuoli, o che meritino biasimo; nascono da un medesimo fonte: & hanno un medesimo principio, che è la uolontà. Et quantunque l'huomo s'adiri, o sia tratto dalla concupiscenza, egli non mouerebbe giamai la mano a far quello, che non dourebbe, se la uolontà non lo comandasse. Oltra di cio non uedete uoi, che, se quello, che si fa da noi per ira, o per uehemente desiderio, si potesse dire essere fatto contra la uoglia nostra, ne seguirebbe, che le cose, che noi desideriamo, & siamo tenuti a desiderare, le faremmo per forza, & contra la nostra uolontà. Ilche è manifestamente falso. Chi direbbe mai, che noi procurassimo la sanità, & che ci affaticassimo ad apprendere, & imparare le scienze contra la uoglia nostra? le quali tutti siamo obligati a desiderare. Et ben da ridere sarebbe, se uno scolare pregasse strettamente il maestro, che gl'insegnasse geometria, & poi dicesse, che l'hauesse imparata a forza: o se uno ammalato pregasse il medico, che lo guarisse, & poi dicesse essere stato guarito contra la uoglia sua. Anzi siamo talhora obligati ad usar l'ira, & lo sdegno in alcuni casi, ne quali chi non s'adirasse, ne sarebbe biasimato. Quanto stupido, & da nulla sarebbe stimato colui, che ueggendosi su

si su gli occhi battere il padre a torto, fortemente non si cruciasse? Vedesi anchora, che nel fare le cose per forza, & contra la uoglia nostra sentiamo dispiacere & dolore. Ilche non auuiene di quello, che noi facciamo per ira, o per un gran desiderio. Et questo è manifesto segno, che queste opere nascono dalla nostra libera uolontà: altramente non ci piacerebbono. Non si uede ancho differenza alcuna fra le cose uitiose fatte per ira, & quelle, che facciamo con riposata ragione, quanto al douersi fuggire, o non fuggire. Percioche & queste, & quelle fuggire parimente si debbono, & sono amendue dalle leggi punite. Et è ragione, che cio sia, poiche non meno è atto humano il fare una cosa per ira, che farla a sangue freddo, come si dice. percioche le opere humane, quasi tutte, o da ira o da desiderio procedono in uirtù di quelle due uirtù chiamate da i filosofi irascibile, & concupiscibile. Et conseguentemente gli atti, che da loro procedono, sono humani, & uolontarii: & errerebbe di gran lunga, chi uolesse porli tra li sforzati, & contra nostra uolontà. Che ne dice V. Eccel. che mi pare di uederla alquanto sospesa?

PRINCIPE. Certo sì, che sto dubbioso: percioche hauendomi detto, che queste humane passioni, per le quali per lo piu ci gouerniamo, sono piantate nella parte dell'anima nostra sensitiua, & brutale comune a noi con gli animali; se così è, come chiamate uoi hora atti humani quelli, che hanno origine da tali passioni? concio sia che i ueri atti humani procedono dalla ragione, essendo l'huomo di sua natura animale ragioneuole, nel quale la ragione signoreggia alla parte brutale, & sensitiua. Onde presero occasione i poeti di formarne i Centauri.

AGOSTINO. Signor, se la parte nostra sensitiua fosse del tutto priua di ragione, come è quella de gli animali, V. Eccell. direbbe bene, che gli atti, che dalle passioni procedono, non si douessero chiamare humani. Ma ella è talmente con la parte nostra rationale congiunta, che se bene ella non

è per sua natura ragioneuole; è nondimeno disposta ad intendere, & ubidire alla ragione, come ui dissi della luna, che prende il lume dal sole: & molto il uostro essempio de Centauri quadra al proposito nostro. Percioche si uede, che la parte humana assomigliata alla ragione signoreggia & conduce, doue a lei piace la parte brutale, che l'è inferiore. Et la ragione istessa ancho non è sempre ben retta, & fa souente de peccati & de gli errori, quando non è gouernata dalla prudenza, che è la sua propria regola, & si lascia uincere dalla parte inferiore, che è l'appetito sensitiuo. Et si uede che ella erra nelle cose, che sono in nostra potestà di farle, o di non farle: & col suo aiuto, & fauore facciamo delle cose mal fatte, tratti da uehemente desiderio, o da accesa ira. Onde si puo chiaramente conchiudere, che l'opere nostre da noi fatte per ira, o per desiderio, & per altre passioni, sono uolontarie: & non possiamo ragioneuolmente iscusarci, & dire, che le habbiamo fatte per forza, & contra la uoglia nostra: anzi ne meritiamo giustamente castigo, per hauerle fatte uolendo farle, & di nostta libera uolontà.

PRINCIPE. Di gratia M. Agostino fermateui alquanto: perche ne giorni passati udij un predicatore, che parlò molto della libertà del nostro uolere, & ragionò, & recitò del libero arbitrio molte opinioni, & uenne finalmente a Luthero, & disse, che colui tiene, che non sia in noi libero, ma seruo arbitrio. Et disputò seco stesso lungamente sopra questa materia: della quale io mi riporto, & rimetto a quello, che tiene la chiesa catholica, e i dottori da quella approbati. Ma essendo uoi caduto in questo ragionamento, nel quale affermate tanto bene la libertà della nostra uolontà; haurei molto caro, che me ne diceste qualche parola. Perche a dire il uero quel predicatore mi mise la mente in qualche confusione, non già di fede, Iddio me ne guardi, ma di pensiero, come suole auuenire a chi suole disputare.

AGOSTINO. Signore, quel predicatore doueua hauer

poco

poco che dire ad utilità del popolo, & forse era ambitioso; poi che di così fatta materia si diede publicamente a fauellare. Molto ueramente importaua il dichiararui, quello che credeua Luthero del libero arbitrio. Quanto meglio haurebbe egli fatto a dichiarare l'opinione, & uolontà di Christo, come egli uuole, che noi usiamo la nostra uolontà, per confermarla con la sua per la salute nostra. Ma poiche uoi uolete, che io ue ne dica alcuna cosa, per non entrare nel pelago di tanta gran materia, largamente trattata da tanti gran dottori sacri, & santi, i quali con la dottrina, & con la uita hanno mostro d' intendere la uerità della scrittura; ue ne toccherò quello solamente, che mi parrà, che stia bene alla capacità di V. Eccell. che non ha studiato theologia. Douete adunque sapere, che nella scrittura sacra si ritruoua in tre maniere dipinta la libertà del nostro uolere. La prima si dice libertà di natura, per la quale ciascuno huomo puo operare tutte quelle cose, che da i principij della natura guidato, puo porre in opera, così delle buone, come delle cattiue: come sarebbe a dire delle buone, il lauorare la terra, il piantare gli alberi, il prendere moglie, il generare figliuoli, l' imparare lettere, & arti, & simili cose. Delle cattiue l' ammazzare gli huomini, il bestemmiare Dio, & santi, il cercare l' altrui moglie, & roba, & altre tali. Et questa libertà chiamò Paolo potestà, quando disse a Corinthi, & a Thessalonicensi, che esso anchora hauea potestà di menar seco la moglie sua, o la sorella cugina, o diuota Christiana, perche lo souuenissero nelle necessità della uita: & nondimeno non uolle farlo. Vedete come per questa libertà naturale l' huomo puo uolere, & non uolere quello, che gli si para dinanzi a fare. Et quantunque non sempre possa fare quel che uuole delle cose estrinseche, non per questo rimane, che la uolontà non sia libera al uolere, & al non uolere. Et che ella sia libera al mal fare, lo mostra il medesimo apostolo nell' Epistola a gli Hebrei, quando dice. Peccando noi uolontariamente, dapoi che habbiamo

no riceuuto la notitia della uerità. Per le quali parole si uede, che non pecca di necessità colui, che pecca uolontariamente. Di questa libertà naturale parlò Aristotile in piu luoghi, & spetialmente quando prouò, che nelle attioni, & opere nostre humane non siamo da necessità costretti. L'altra si chiama libertà di gratia, della quale intende l'Apostolo, quando dice. Doue si truoua lo spirito del Signore, iui è la libertà. Et questa non si ritruoua se non nelle anime pie, & Christiane, quando sono perfettamente pure: percioche non si puo stare in questa uita lungamente senza peccato. Basta bene, che non si stia in peccato mortale: col quale non puo stare la gratia, come non puo la sanità del corpo stare col ueleno. Ora chi ha questa libertà, puo fare tutto quello, che s'è detto di sopra della libertà della natura: perche la gratia di Dio non distrugge, o guasta la natura, ma le da piu tosto uigore, & perfettione. Et oltre a cio fa, che l'opere di colui, che in tale stato si truoua, sieno meritorie di uita eterna. Il qual frutto non producono già quelle, che con la sola naturale libertà si fanno. Onde se uno infedele facesse tutte l'opere morali, & di misericordia; non meriterebbe già per questo la uita eterna: perche non si puo senza fede piacere a Dio, nè si puo meritare senza la gratia sua. Et questa non puo stare, doue non è fede uiua operante per charità, & per amor di Dio. La terza maniera di libertà, è chiamata da Paolo libertà di gloria, quando dice, che la creatura sarà liberata dalla seruitù della corruttione, & ridotta alla libertà della gloria de figliuoli di Dio. Et questa sola è piena & perfetta libertà: la quale non puo alcuno hauere in questa uita, per essere tutti soggetti alla morte, & alla corrottione: ma s'haurà nella celeste patria, doue eternamente si uiue senza seruitù di peccato, o di morte, o di corruttione alcuna. Et questo uoglio che basti per sodisfare in parte alla dimanda di V. Eccell. anchor che fosse lungi dalla materia nostra. Hora che hauete inteso, che cosa sia atto uolontario, & quale sia il uiolento,

lento, & fatto contra la uoglia nostra; resta, che ueggiamo per ordine, che cosa sia elettione, la quale è spetie & maniera d'atto uolontario: perche non tutti gli atti uolontarij (seruendoci largamente di questa uoce) sono fatti per elettione. Percioche gli animali, e i fanciulli tutti da se si muouono a fare quello, che per loro natura fanno: ma non se ne muoue già alcuno per elettione: perche con la elettione la ragione concorre. Onde auuiene, che ella sia propria dell'huomo. Nè ancho tutte le cose, che l'huomo fa, si fanno per elettione; poiche molte se ne fanno repentinamente, & senza pensarui: come sono quelle, che si fanno per ira, o a caso, pensando altroue. Bisogna adunque parlare, & discorrere di questa elettione con diligenza, chi uuole conoscere le uirtù morali; perche ella è con loro congiuntissima: & molto meglio si conosce la uirtù per la elettione, che per gli atti uirtuosi particolari. Anzi ella è il parangone di tutti gli atti humani. Percioche molte opere nostre paiono uirtuose, & non sono, per essere fatte senza elettione: come sarebbe a dire. Il seruare la fede al nimico sarebbe sempre atto uirtuoso, se sempre per elettione si facesse. Ma non è già uirtuoso, quando si fa per ingannarlo un'altra uolta piu in grosso. Potrebbe ancho seruarsi per timore del castigo, se l'inganno uenisse a luce: & così questo non sarebbe atto uirtuoso. Che se si facesse per uera ragione di bontà, cioè, perche così da un'huomo da bene dee farsi; allhora si farebbe chiara la sua uirtù. Et questi, che fanno il bene, perche è bene, sono quelli, de quali si dice, che si puo nelle tenebre giocare alla mora con esso loro. Percioche non lasciano di fare il male per paura, che altri lo sappia; ma perche è male. Ma prima che uegnamo a dire, che cosa sia elettione, bisogna mostrare, che cosa ella non sia: perche si tolgano insieme gli errori, che sopra questa dichiaratione nascere potessero. Et dichiarato che sarà quello, che ella non è, apparirà di leggiero cio che ella sia. Ora incominciando da quello, che piu le si somiglia,

miglia, dico, che quel poter fare le cose da se stesso per propria uolontà, non mosso da altrui, pare che sia quello, che noi elettione chiamiamo. Il che è ben congiunto con esso lei, ma non è già una cosa stessa. Chi non uede, che i fanciulli fanno da se stessi molte cose? ma perche non le fanno considerataméte; non diciamo, che essi per elettione le faciano. Questo medesimo si puo dire de gli animali. Non si dee ancho dire, che per elettione si faccia quello, che alla sprouista & repentinamente si fa. Non è questa adunque la elettione, che noi cerchiamo. Sono stati alcuni, che hanno pensato, che la elettione sia quello acceso uolere di qualche cosa dilettеuole. Altri forse piu rozzi hanno detto, che ella sia l'ira: non accorgendosi gli scempi, che ella è cosa propria dell'huomo, & non a lui con gli altri animali comune, come è l'appetito & l'ira: & che niuno animale sa fare elettione ne suoi mouimenti, ma lasciandosi trasportare dall'appetito, quel tanto fanno che prima loro si para innanzi. Non è ella adunque, nè ira, nè cupidità, o concupiscenza. Et che cio sia uero, uedetene l'isperienza nell'huomo continente, & nell'incontinente: & trouerete, che il primo combatte con la sensualità, & uince: il secondo ui combatte anch'egli, & non uince. Et per darne l'essempio, poniamo, che essendo hoggi uigilia, ci sieno presentate a tauola due maniere di uiuande, l'una molto golosa, ma di grasso; l'altra di magro, ma poco al gusto piaceuole. Essendo i conuitati famelici, combatterà senza alcun dubbio il senso con la ragione. La gola spingerà al grasso la mano, la ragione per la ubidienza della chiesa la ratterrà. Colui adunque, che si lascia uincere dalla gola, sarà chiamato incontinente; & l'altro, in cui la ragione uince, continente. Nel primo adunque regna la cupidità, o concupiscenza, nel secondo la ragione. Onde costui opera per elettione, colui per cupidità. Sono adunque tra se diuerse la cupidità, & la elettione: & non solamente diuerse, ma assai spesso ancho l'una all'altra contrarie.

contrarie. Percioche quando il continente, come diceuamo, elegge di non mangiar la golosa uiuanda, per non disubidire alla Chiesa; allhora delibera tutto l' opposito di quello, che l' appetito uorrebbe. Et così la elettione è contraria alla cupidità, & al desiderio. Che già niuno direbbe mai; che la cupidità fosse contraria alla cupidità, o all' appetito, & desiderio, che dire uogliamo. Possono bene le cose desiderate essere l' una all' altra contrarie, ma la concupiscenza o l'appetito sensitiuo, sempre è il medesimo, & non è giamai contrario a se stesso. Perche non si truoua, che uno in un medesimo tempo desideri di mangiare, & di non mangiare insieme. Ilche auuerrebbe, se la elettione fosse desiderio; poiche in quel tempo stesso, che l' huomo desidera di fare la uendetta, elegge di non farla, & di perdonare. Se l' eleggere adunque fosse desiderare, l'huomo in un medesimo tempo desidererebbe di uendicarsi. Non sono adunque una cosa stessa la elettione, & il desiderio sensitiuo. Per un' altra ragione piu manifesta il dimostra Aristotile a questo modo. La concupiscenza ha sempre per obbietto il piacere, & il dispiacere: perche sempre mira ad abbracciare l'uno, & a schifare l'altro: nè mai si ritruoua priua dell'uno, & dell' altro insieme. La doue la elettione, laquale non mira altro, che al bene, & all' honesto; non s' impaccia di piacere, o di dispiacere: perche qui solo ha l' occhio, che quello, che elegge, sia honesto & buono. Molto meno si puo dare questo nome all' ira: poiche le cose, che per ira si fanno, si fanno affatto senza consiglio. Si somiglia bene assai la elettione alla uolontà: allaquale non si puo però dare questo nome, per essere gran differenza tra loro. Percioche la nostra uolontà si stende ancho talhora alle cose, che essere non possono, come sarebbe a dire, dell' essere l' huomo immortale. Concioscia che la nostra uolontà non guarda piu in la, che al bene, & lo desidera tosto, & lo uuole. Et sonoci di quelli così sciocchi, che non solamente uorrebbono essere eterni, di che potrebbono per auuen-

ura scusarsi, ueggendo molte cose essere eterne, come il Signor Dio, & gli angioli: ma è tanta la loro scelleraggine, & ostinata malitia, che uorrebbono, che non fosse Iddio, nè altri per lui, che castigare li potesse. Si stende dico talhora la nostra uolontà a cose impossibili. la doue la elettione non si fa se non di quelle cose, che essere possono, anzi che possono nascere dalla nostra operatione. Onde assai sciocco, & senza senno sarebbe colui, che si desse a pensare, & a consultare, come egli fare potesse, per essere immortale, & eterno. Sono ancho differenti in questo, che l'huomo si stende talhora a uolere cosa, che non è in poter suo, che ella sia, o non sia; come accade a colui, che si ritruoua a ueder combattere due guerrieri, & uorrebbe, che uno di loro, a cui piu l'animo suo s'inchina, uincesse; ma non puo già fare, che egli uinca. Ilche non auuiene nell'eleggere: perche l'huomo non elegge mai quello, che è in potere altrui di farlo, o di non farlo; ma quello solo, che egli stesso puo fare: Ecci ancho questa altra bella differenza, che proprio della uolontà è guardare il fine, & proprio della elettione è guardare i mezzi, per liquali quel fine s'acquista: come sarebbe a dire. Chiamato il medico a uedere l'infermo, ilquale uoglia determinatamente guarire, ha per primo obbietto del uoler suo la sanità, che egli pensa introdurui: & questo è il fine, che egli si propone nell'animo. Per quali mezzi poi, & istrumenti introdurre la debbia; qui bisogna molto pensare, & discorrere: & ui salta in campo la elettione, che si dee di questo, o di quello istrumento fare, per uenirne al desiderato fine. Questo si puo medesimamente dire dell'humana felicità tanto desiderata da tutti. Perche ciascuno suol dire. Io uorrei essere felice, io uorrei sempre uiuere: ma non sarà mai alcuno di così grosso intelletto, che dica. Io uoglio eleggere d'essere immortale. Ilche sconueneuole parlare sarebbe; poiche non puo la nostra elettione hauer luogo in altro, che in quelle cose, che in poter nostro sono di farsi, o di non farsi. Forse al-

cuno

cuno potrebbe dire, che la elettione fosse quello, che comunemente opinione chiamiamo. Ma questo sarebbe uno errore grande: perche fra loro in molti modi sono differenti. Egli si puo hauere opinione di qual si uoglia cosa, etiandio impossibile, & remotissima dal poter nostro, come del mouimento de cieli, & di tutte l' opere di natura, nelle quali la elettione non ha luogo. Appresso, della opinione diciamo, che ella sia uera, o falsa; della elettuone non così, ma che sia buona, o cattiua. Onde diciamo, che costui habbia elettò il migliore, colui il piggiore. Nè mi diciate, che, se bene l' opinione non è una medesima cosa con la elettione, così generalmente parlando, che ella si possa però accommodare con qualche maniera d' elettione. Percioche general regola è, che per lo ben sapere eleggere il bene, ci acquistiamo il nome di buoni; & per eleggere il male, di mali: la doue per qual si uoglia opinione, che habbiamo, non saremo mai, nè buoni, nè cattiui chiamati. Che già per hauer noi la uera opinione della fortezza, non siamo forti, nè animosi ad esporci a pericoli della morte; ma sì bene allhora, quando habbiamo acquistato l' habito d' esporci alle cose terribili per l' honestà. Appresso la elettione ci dispone a fare qualche cosa, o a non farla, ad abbracciare questo, o quello, o pure à fuggirlo, come si fa nel deliberare della guerra: & doppo la consultatione, ci appigliamo all'una delle parti, o lasciamo l' altra. La doue dall' opinione impariamo solamente, che cosa sia quella, che noi eleggiamo di fare, o di non fare, & puo giouare l' uno, & l' altro. Ma il fare, o non fare questo, o quello, non appartiene all' opinione. Oltre di questo si loda un' huomo per la uerità della sua opinione: nè si loda alcuno, perche habbia hauuto uera elettione, ma perche ha fatto buona elettione. Si puo ancho dire, che non eleggiamo mai cosa, che molto bene non conosciamo, che ella sia buona. La doue non così dell' opinione: perche spesse uolte auuiene, che noi habbiamo opinione di cosa, che non sap-

piamo, se sia uera o falsa. Ecci ancho un' altra gran differenza, che non si fa ad un modo medesimo l' eleggere, e 'l credere: perche spesso auuiene, che alcuno habbia buona, & uera opinione di qualche cosa honesta, & buona, & elegge poi la cattiua. Ilche ben mostrò quel poeta, che disse.

Et ueggio il meglio, & al piggior m'appiglio.

Sì che non sono una medesima cosa l' opinione, & la elettione. Non essendo adunque la elettione nè ira, nè concupiscenza, o uogliamo dire desiderio, che s'habbia delle cose amate, nè la uolontà stessa, nè l'opinione; conchiude il filosofo, che la elettione è cosa uolontaria, nata però dal consiglio, o dalla consultatione precedente. Dico uolontaria, perche pende dalla uolontà: che non pensaste, che ella potesse essere uiolenta. Non è però elettione ogni atto uolontario, ma solamente quello, che segue la consultatione, o il consiglio; non quel, che si dà a chi lo dimanda, ma quel che si fa tra molti, o che l' huomo fa tra se stesso, quando gli si presentano auanti due, o piu cose diuerse, nè sa quale si sia la migliore. Et discorso che egli habbia con le ragioni per questa o per quella, quando s' appiglia ad alcune delle due, pensando che quella sia la migliore; allhora quell' atto si chiama elettione. Nè si fa questo senza discorso di mente, come il suo nome Greco dimostra, che significa quello, che doppo l' hauer disputato sopra molti partiti, qual sia il migliore; essendo antiposto a gli altri, si dice essere eletto. Resta hora a uedere le maniere delle cose, delle quali si fa la elettione. Et breuemente si conchiude, che l' huomo d' altre cose non si consiglia, se non di quelle, che sono in poter suo di farle, o di non farle. l' huomo dico di buon discorso, & che non sia matto, o balordo. Nè farà consiglio sopra le cose, che non possono essere altramente, che come la diuina prouidenza ha ordinato, ma solamente delle humane. Et nè ancho di tutte queste, ma di quelle sole; sopra le quali, come s' è detto, la uolontà, & poter nostro si stende di farle, o di non farle. Nè

di

di tutte le cose humane, & che nascono dall' ingegno & dall'intelletto nostro, ci consigliamo: perche ue ne sono alcune, sopra lequali non accade consulta: come sono le scienze speculatiue, che da necessarij principij procedono, & sono sempre uere. Che già non è chi si consigli, se il triangolo habbia tre angoli uguali a duo retti. Non ha ancho luogo la consulta in quelle facultà, che hanno le regole determinate, per le quali si fanno, come è lo scriuere, & il parlare secondo le regole della gramatica. Non si stende adunque la nostra consulta più la, che alle cose, che in poter nostro sta di farle, o di non farle, & che non sempre succedono ad un modo: come sono quelle, che toccano alla medicina, & alla mercatantia. Et perche le operationi dell' arti sono piu uariabili, & suggette alle mutationi, che le scienze non sono, le quali sono di cose eterne, & inuariabili, & alle arti appartiene propriamente il fare, & alle scienze il contemplare solamente; ne segue, che le arti habbiano maggior bisogno di consultare, che le scienze. Ma perche questa tanta diligenza di sapere quello, che sia, o non sia la elettione, non è necessaria a V. Eccell. & potrebbe uenirle a noia; conchiudiamo secondo la mente del filosofo; che quando si presenteranno all' huomo due o piu cose, le quali sieno in poter suo di farle, o di lasciarle; & che sogliano spesso, & uariamente accadere; nè le possa fare tutte insieme, ma bisogni farne una sola, come sarebbe a dire la guerra, o la pace col nimico; & che consigliatosi seco stesso, o pur con altrui, se la cosa è d' importanza, & non si fida ben di se stesso, come fanno i saui; doppo l' hauere bene essaminato, a quale delle due sia meglio appigliarsi, si risolue di tor quella, che gli è paruta migliore; quella essecutione propriamente elettione si chiama. Et per dichiararui meglio l'altre sue conditioni.

PRINCIPE. Di gratia fermateui M. Agostino, perche non posso tenere piu ascoso un dubbio, che mi nacque buon pezzo fa nella mente da una cosa, che uoi diceste: & è questo,

ro, che gli animali bruti non habbiano elettione. Percioche io ho ueduto, & udito cose di cani, & di uolpi, & di caualli, & di pesci, che mi fanno stupire di marauiglia. Et conosco molti huomini, che non saprebbono pigliare quel partito in certi casi dubbiosi, che ho ueduto, & udito prendere a certi cani. So, che uoi n' hauete maggiore isperienza, essendo stato tanto tempo cacciatore.

AGOSTINO. Vedeua anch' io questa dubitatione: tutta uia, perche è alquanto difficile a dichiarare, la passaua con silentio. Ma poiche V. Eccell. ne fa mentione, & ha desiderio, che si risolua; m' ingegnerò di sodisfarle con la maggior breuità, che io possa. Puo ben ella, se io non m'inganno, ricordarsi di quello, che penso hauerle altra uolta detto, cioè, che è differenza tra l' appetito, che segue il senso, & quello, che segue la ragione. Percioche il senso mosso dall' obbietto dilettenole, che gli si para dinanzi, subito senza altra consideratione corre a quello per abbracciarlo, & goderlo, se non è impedito: come si uede del cauallo alla uista della caualla, & del prato, & simili cose. Et però si dice, che l' appetito dell' animale è determinato ad una cosa particolare, & a quella sola corre. Quell' altro poi, che segue la ragione, non fa così: perche l' obbietto suo è comune a molte cose, delle quali una li pare migliore dell' altra: & essaminate bene le loro conditioni, sta in sua libertà d' appigliarsi o a questa, o a quella: come per essempio. L' obbietto dell' appetito ragioneuole, cioè, della uolonta, non è questo, o quel bene; ma il bene in comune, & a quello è determinato: perche è costretto a uolere il bene, & non potria non uolerlo. Ma di molti beni, che gli si parano innanzi, in suo arbitrio sta di prendere o questo, o quello, consultato che egli haurà molto bene, quale sia il migliore. Et questa è la elettione, che si ritruoua solamente negli huomini: perche hanno l' appetito intellettuale. Gli animali, che non hanno altro che l' appetito, che segue il senso, & che è determinato al be-

ne

ne particolare, che di presente si uede, o si sente da loro; perche non hanno discorso, non fanno comparatione l'uno, a l'altro. Et però disse Aristotile, che gli animali bruti non hanno elettione. Il simile si può dire de fanciulli, prima che giungano all'età dell'uso della ragione.

PRINCIPE. La uostra risposta mi costringe, ma a dire il uero non m'acqueta: perche io ueggo fare cose a certi cani, che molti huomini uecchi non saprebbono farle. Et fra l'altre mi pare marauigliosa quella d'un bracco, che ua cercando il padrone, & giunto ad un triuio, conoscinto che habbia col naso, che non sia passato per l'una uia, nè per l'altra; se ne ua per la terza senza altramente odorarla. Or non è questo un manifesto discorso, quasi che egli dica. Non è andato per questa, nè per quell'altra strada: adunque è andato per questa terza, non essendoue ne altra, per la quale possa essere andato. Chi non direste, che in quel cane fosse la elettione?

AGOSTINO. Signore, chi uolesse narrare le marauiglie de cani, & de caualli, & de gli elephanti, & d'altri molti animali di terra, & d'acqua; non ne uerrebbe già mai a capo: & certo sono cose da far dubitare della opinione di Pithagora. Ma la uerità è, che essi non hanno elettione, massimamente di quella maniera d'elettione, della quale parla Aristotile, & noi ragionate molte cose n'habbiamo. Hanno bene gli animali certa notitia sensitiua, per la quale discorrono particolarmente d'una in un'altra cosa, che sia loro presente, & ancho nella memoria. Et chiamasi questa cognitione estimatiua, & l'ha uno piu perfetta d'un'altro, come hauete hora detto del cane, & de gli altri animali, la cui anima sensitiua s'assomiglia piu a quella dell'huomo, come si dice dell'elephante, che piu de gli altri gli s'auuicina. Ma quello, che li muoue a fare que marauigliosi effetti, non è, che essi discorrano uniuersalmente, & conferiscano le cose passate con le future, come fa l'huomo; ma sono gouernati;

&

& retti dalla natura: la quale dà loro certo instinto, & impeto, per lo quale se ben così particolarmente discorrono, nondimeno senza ragione s'appigliano a quello, che loro si para dinanzi, pure che aggradi loro; o fuggono il contrario. Et per questo non hanno perfetta elettione, come intese Aristotile.

PRINCIPE. Resto sodisfatto: ma come puo essere questo, che dite, che l'elephante sia piu di tutti gli altri animali uicino all'huomo, essendo egli così mostruoso, & disforme dalla figura humana? Et ho pure udito dire da uoi altri filosofi, che nel corpo mostruoso habita l'anima pure mostruosa. Onde ne segue, che quanto la figura d'uno animale è piu simile a quella dell'huomo, tanto dourebbe essere piu ingeniosa, come della scimia si uede.

AGOSTINO. Se V. Eccell. uedesse quello, che scriue Plinio dell'elephante, non le parrebbe strano, che fosse uicinissimo all'huomo. A quello poi, che dite della sua figura tanto strana, & così diuersa da quella dell'huomo, si potrebbe dire, che l'huomo è insieme huomo, & animale, & pianta, & tutte tre queste nature rappresenta nel corpo suo, & ha dalla natura gli organi, & gl'istrumenti per produrre le operationi di tutte tre queste nature: delle quali ne sono due imperfette, & una sola, che è quella dell'huomo, è perfetta, & dà la specie all'huomo, & a lei tutte l'altre seruono. Ma non sono già tutti gli huomini composti ugualmente, come a dire ad una stampa. Vedete, che l'uno è sanguigno, l'altro colerico: questo è grosso, o lungo, quello delicato, o corto: & ua discorrendo per tutte le parti, & organi, che come a pianta, & ad animale li seruono. Ha ancho quest'huomo gli organi interiori appropriati a lui, come ad huomo, & per la propria sua operatione, che è l'intendere, & il discorrere con ragione, & il ricordarsi, & il giudicare. Et questi stanno nel cuore, o nel ceruello come altri uuole: & sono anch'essi uarij, & diuersi in questo, & in quell'huomo.

mo. Onde nasce la uarietà de gl' ingegni, & delle memorie, & de giudicii. Ora auuiene, che un' huomo haurà le parti, & gl' istrumenti, che come ad animale li toccano, ben composti, & che bella figura fanno, & haurà gl' istrumenti interiori, che hanno a seruire all' intelletto, male disposti, & difettosi. Auuorrà in un' altro il contrario, che haurà gli organi pertinenti a gli animali difformi, & mal composti, & quelli dell' huomo molto commodi all' intendere & al discorrere con ragione: come si legge d' Esopo, & di Socrate. A quali si può porre incontra quel giouane Tedesco, che per la sua marauigliosa bellezza di corpo fu presentato al Duca Carlo di Borgogna: & essendo dimandato dal Duca, se esso era letterato, rispose di nò. dimandato poi, se egli si dilettaua d'arme, perche pur rispose di nò, disse il Duca questa bella parola. Ecco qui una bella bestia. Per dire hora dell'elephante quel che m' occorre, può essere, che la natura l' habbia fatto difforme all' huomo, quanto alle membra esteriori, ma conforme molto l' ha ella fatto, quanto a gli organi dell' anima sensitiua interiori. Ritorniamo hora alla elettione, della quale u' incominciai a dire, che per sua maggiore dichiaratione douenuamo ricordarci di quello, che altra uolta ragionato haueuamo: cioè, che le attioni, & opere nostre humane, dintorno alle quali si fa la elettione, tutte a qualche fine si fanno. Perche in tutti i consigli nostri, che o con noi stessi facciamo, o con altri; sempre habbiamo risguardo al fine, per acquisto del quale ci consigliamo: come sarebbe a dire. Ritrouinsi quattro medici insieme, per medicare uno infermo: essi non disputeranno, se sia bene a guarirlo, o nò, perche con questo proposito ragunati si sono, & la sanità dell' infermo è il fine, e' l segno, doue essi tutti i loro argomenti indirizzano. Ma le dispute loro saranno dintorno a mezzi, co quali quel fine si conseguisca: cioè, se sia bene cauarli sangue, o dargli il reubarbaro, & simili cose. Et consultato, & conchiuso, che l' una cosa sia migliore dell' altra;

ne segue la elettione: & pongono ad essecutione quello, che hanno giudicato essere migliore per introdurre in quel corpo la sanità. Questo medesimo usano i capitani di guerra ne loro consigli: i quali non è dubbio, che tutti desiderano la uittoria, & quella hanno per fine, & termino de loro consigli. Onde fra loro con le ragioni militari discorrono, se sia meglio assaltare il nimico per terra, o per acqua: & se per terra; se sia meglio seruirsi di gente da cauallo, o da piedi: & di questi, se sieno migliori i Tedeschi, o gli Spagnuoli: & ua discorrendo. Onde si conchiude, che la elettione presuppone un determinato fine, ilquale guadagnare si debbia: & si disputa, & consiglia de mezzi, co quali si possa conseguire. Et se i mezzi saranno molti; si ua inuestigando, quale di loro sia il migliore, per conseguire il destinato fine: che se un solo mezzo sarà; dintorno a lui si discorre, come effettuare si possa. Che se per sorte non fosse possibile conseguirlo; l'impresa si lascerebbe per disperata: come per essempio. Vn capitano di guerra hauendo assediata una munitissima rocca, & conoscendo non essere possibile hauerla altramente, che con subornare con danari il castellano, che l'ha in guardia; in questo solo si consiglia con gli altri suoi, come si possa hauere questa somma, per corromperne quella guardia. Et risoluto che ella ritrouare non si possa, perche non puo altramente hauere la rocca, lascia l'impresa. Ma potendo hauere quel danaio, il raguna, il manda, & ne arriua al fine desiderato. Egli si uede adunque, che questa consulta, o consiglio, dal quale nasce la elettione, è come l'inquisitione, & l'inuestigatione delle cause di qualche effetto l'una doppo l'altra, finche si uenga all'ultima per condurla al fine. Onde uedrete, che l'ultima cosa, che fu in consideratione; sarà la prima nell'operatione: & quella, che fu la prima in consideratione; sarà l'ultima nella essecutione. Come nell'essempio dato si uede, che il prendere la rocca fu la prima intentione, che mouesse quel capitano all'impresa:

sa: & fu l' ultima cosa, che si esseguisse: & nel discorso, che si faceua de mezzi per prenderla; l' ultima fu il ritrouare la persona, che quel danaio portasse: & per porla in opera, fu poi la prima. Ma perche piu uolte il filosofo nomina questo nome posibile, accioche uoi non erriate; intendete sempre in questi ragionamenti delle cose pertinenti alle nostre attioni, & opere, che è in poter nostro di farle, o di non farle: & nascono dalla nostra uolontà, & ui s' inchiudono ancho quelle, che facciamo per opera, & mezzo de gli amici nostri; poi che dipendendo il lor principio da noi, si possono dire quasi da noi stessi fatte, se bene gli amici per amor nostro le fanno, che per se stessi non le farebbono. Vengono ancho in consideratione delle cose, che hanno ad interuenire per conseguire il disegnato fine, gl'istrumenti necessarii: de quali si puo consigliare in piu modi. Il capitano ha deliberato d' assaltare il nimico: ma non sa anchora, se dee assaltarlo per terra, o per acqua. Ecco la consideratione dell' istrumento. Et se per terra; sta in dubbio, se dee combattere con genti da pie, o con genti da cauallo. Et conchiuso con genti da pie; dubita, se debbia assaltarlo alla scoperta, o pure con qualche imboscata. Consigliasi ancho, se si debbia seruire di questi soldati con le picche, o con gli schioppetti, & archibugi. I medici medesimamente, determinato che habbiano di medicar l' infermo con aprire la postema; uengono a dubitare, se s' ha ad aprire col ferro, o col fuoco, Et se col fuoco; se ha ad essere il fuoco morto, o pure questo comune con un ferro infocato. Et così ua discorrendo per tutte l'arti, & opere humane, doue si consiglia, & con che istrumenti, & del modo d' usarli, & come, & perche, & simili cose. Egli si uede adunque per quello, che s' è detto, che il fine non è soggetto al nostro consiglio, perche lo presupponiamo; ma ci consigliamo solamente de mezzi, co quali quel fine si conseguisce: & di quelle cose, che sono in poter nostro, che sono le attioni humane: le quali non per se stesse si

fanno, ma per conseguirne qualche altra cosa. Onde non sono esse il fine, per cui si fanno. Nè già di tutte le cose, che uanno innanzi al fine, ci consigliamo: perche non accade consigliarci d' alcune cose particolari, come sarebbe a dire. E' necessario, che si mandi nel campo del pane, ma non è già necessario fare consiglio, se il pane ha ad essere bianco, o bruno, o fresco, o duro, o ben cotto, & simili cosuzze, che stanno soggette al senso, & non hanno bisogno nè di giudicio, nè di consiglio. Et chi uolesse andare dietro a tali cose particolari, non uerrebbe giamai a capo del consigliarsi. Vedete hora, come ogni cosa, che doppo fatto il consiglio s'elegge, & prende, è cosa degna di consiglio, nè senza consiglio sarebbe eletta. Ma non ogni cosa, di che ci consigliamo, è sempre eletta, & accettata per migliore: concio sia cosa che mentre il consiglio dura, stiamo in dubbio quale delle due o piu cose essaminate sia la migliore: la doue finito il consiglio quel, che s' elegge, è certo, & determinato, & cominciasi a porre in opera. Et allhora conosciamo, che il principio del nostro operare consiste in noi stessi, & in quella parte dell' anima spetialmente, che è la principale: cioè la mente, & l' intelletto. Percioche compreso che habbiamo quel, che si dee fare, & quello, che per lo discorso dell' intelletto nostro è stato conchiuso; subito nasce in noi l' appetito, & il desiderio d' abbracciarlo, & di porlo in opera. Et allhora la consultatione cessa. Ma noti di gratia V. Eccell. questa bella similitudine, che adduce Aristotile con Homero a mostrare, che l' intelletto nostro inteso che habbia col suo discorso quello, onde si dee incominciare, per condurre l' opera a fine; lo mostra all' appetito sensitiuo, o pratico: ilquale subito se ne innamora, & l' abbraccia, & manda ad essecutione. Et adduce qui Homero: ilquale dice, che nelle republiche gli Re deliberauano fra loro di quello, che si doueua fare. Et conchiuso che l' haueuano, il presentauano al popolo, che tosto l' abbracciaua, & metteua in pratica. Onde Eustra-

tio

tio esponendo questa comparatione, dice, che per li Re Homero intendeua la parte principale dell' anima nostra, la quale siede in cima. Et è bene assomigliata alli Re. Percioche, come quelli sono signori & possessori de popoli; così la mente, & la parte ragioneuole dell'anima regna sopra il suo popolo: che sono le altre tre parti di quella, & che non sono di loro natura partecipi di ragione. Ora quando la parte ragioneuole a guisa di Re doppo la consultatione ha conchiuso quello, onde si debbia incominciare l' impresa; comunica all'appetito, come a suo popolo, il suo decreto. Et se egli ui consente, il consiglio è finito. Onde ne segue, che la elettione sia, come ui dissi, un desiderio di quelle cose, che sono in nostra potestà: & delle quali ci consigliamo, quale sia la migliore. Di modo che prima si presuppone il fine, poi i mezzi, co quali quel fine si conseguisce. Et ritrouato il migliore, si desidera, & s' abbraccia dalla nostra uolontà. Et a questo modo uiene dichiarata la elettione così uniuersalmente, che è delle cose, che è in poter nostro d' hauerle: nè si fa del fine, ma delle cose, che per lo fine si cercano, delle quali è ancho il consiglio. Vedete adunque chiaramente, che secondo l' opinione d' Aristotile tutte le attioni, & opere nostre humane sono in potere della nostra uolontà, & hanno il principio in noi, & non di fuori, come diceua Epicuro: il quale uoleua, che ogni cosa ueniſſe dal cielo: & che noi facessimo l' opere nostre per necessità, & non per libera uolontà, come uuole Aristotile.

PRINCIPE. Intendo hora, che cosa sia elettione: ma mi resta un dubbio intorno a quello, che hauete detto della cosa, di che si fa consultatione. Percioche non mi pare uero, che non si possa fare se non di cose, che possono essere. Ditemi un poco, non si consigliauano quelli successori di Noè di fare quelle altissime torri, per lequali potessero salire al cielo; & nondimeno questo era impossibile? Adunque non si fanno sempre i consigli delle cose possibili.

AGO-

AGOSTINO. Bisogna dire a questo modo, che i consigli sempre si fanno delle cose possibili, o che appaiono possibili a quelli, che pensano di poter farle: come erano quelli sciocchi, che credeuano potere aggiugnere al cielo con la scala d' una altissima torre. Non si fa mai adunque consiglio di cose, che paiono impossibili, nè di cose, che si sa, che sono necessarie. Nè basta dire, che sia di cose, che paiono possibili. Perche bisogna, che queste cose possibili in essere, & in apparenza sieno in poter dell' huomo di farle, & di condurle al fine. Et però non ci consigliamo mai delle cose, che fa la natura senza l' aiuto dell' arte humana: come sono le piogge, e i uenti, & simili cose, che sono soggette alla possibilità; ma non sta in potere del uoler nostro di fare, che sieno, o non sieno: non essendo elle atte a farsi per opera nostra. Sonoci ben delle cose, che fa la natura con l' aiuto dell' huomo, & di quelle, che fa l' huomo con l' aiuto della natura, com'è il seminare delle biade e & il piantare de gli alberi, & il dare le medicine a gl' infermi: delle quali cose si consigliano fra loro stessi i medici, & gli agricoltori, come di cose humane. Che già di quelle, che procedono dalla natura o dalla fortuna, non si fa mai consiglio. Et se pure alcuno di mandasse all'astrologo, se esso debbia incominciare in tal giorno un uiaggio; questo è per sapere, se in quel giorno sarà buono, o cattiuo tempo: che non è in sua mano di farlo, o di non farlo. Onde tosto che egli intenda dal matematico, che il tempo sia per essere cattiuo; si consiglia di nuouo, se per questo impedimento debbia, o nò lasciare il disegnato uiaggio. Et ordinatamente dimandiamo altrui consiglio di cose grandi, & importanti: nelle quali sarebbe l' errare di grandissimo danno. Et per questo non ci fidiamo di noi stessi, come fanno gli arroganti, e i pazzi. Non ci consigliamo ancho delle cose, che subitamente ci occorrono. Perche le cose, di che ci consigliamo, sono antiuedute, & il consiglio si dee fare maturamente, & con prudenza: il che ne casi re-

pen-

pentini non si può fare, per non ci si dar tempo di pensarui su. Bisogna, come ho detto, che le cose, di che ci consigliamo sieno di quelle, che sogliono per lo piu accadere: altramente sempre il consiglio sarebbe uano: come a dire. S' è ueduto alcuna fiata essere la moglie stata cagione della morte del marito, come fu quella d' Alessandro Phereo. Non si dee per questo consultare, se egli sia bene a tor moglie; ma per altri accidenti sì bene, che souente s'accompagnano col prendere moglie. Nè si truoua persona sì sciocca, che si consigliasse, se sia bene a mangiare, o nò: perche delle cose, alle quali siamo assuefatti, o inchinati per instinto di natura, non accade consigliarsi. Il medesimo dico delle cose, che conosciamo per mezzo de sentimenti. Ma passiamo hora a ragionare della uolontà: della quale bisogna dire qualche cosa. Perche molti hanno uoluto, che ella non habbia per obbietto altro che quello, che è ueramente bene. Altri hanno detto, che ella solamente si stende a quello, che pare bene, o che sia tale, o non sia. Ma di queste due opinioni, la prima non puo stare: perche ne seguirebbe cosa non solo sconueneuole, ma anchora impossibile: cioè, che un' huomo scelerato, & empio, & che altro non brama, che cose biasimeuoli, & fuori d' ogni ragione; non potrebbe uolere cosa mala giamai: & sempre che egli dirizzasse la sua uolontà a cosa ingiusta, & dishoneста; quella cosa sarebbe buona, & degna di lode, per essere soggetta alla uolontà: laquale secondo questa opinione non uuol mai altro, che il uero bene. Et così essendo male, sarebbe bene, se la uolontà gliele dettasse. Ilche non è da dire per nessuno modo. Vn' altro inconueniente seguirebbe a chi la seconda opinione tenesse, che non si trouerebbe bene alcuno di sua natura; ma sarebbe solamente buono quel che pare buono. Et così una medesima cosa sarebbe male, & bene insieme; poi che in un tempo stesso la medesima cosa parrà buona ad uno, ad un' altro non buona. Et un medesimo huomo giudicherebbe per auuentura buone due cose

con-

contrarie. Ma perche so, che queste opinioni poco ui piacciono; conchiudo, che l'obbietto & scopo, o segno della uo lontà, generalmente parlando, è il bene. Ma uenendo poi a particolari, non ci accordiamo tutti a uolere questo, o quel bene; ma ciascuno a quello s'appiglia, che li pare, che sia bene. Ilche chiaramente uedremo proponendoci dieci huomini guidati da passione, & un solo giusto, & sauio, & da ogni passione libero. Che così ritroueremo, che ciascuno di que dieci uorrà quello, che secondo la sua passione sarà da lui giudicato bene. L'auaro terrà, che sia la molta roba. L'ambitioso la uanagloria, & ua discorrendo. Ma quel prudente, & libero non uorrà altro, che l'honesto: ilquale uero bene terrà che sia. Et a questo modo conosceremo, qual sia il uero bene, che in effetto non è altro, che quel, che piace, & è uoluto dal prudente, & sauio uirtuoso. Ilche conoscerete per la comparatione del bene del corpo a quello dell'anima. Ditemi Signore, come sappiamo noi, che il mele sia dolce, & che l'assentio sia amaro? Non già dal giudicio del gusto del corpo infermo. Perche colui, che ha la colera nello stomacho, dirà sempre, che il mele è amaro, & che l'agro è piaceuole. Ma ne staremo al giudicio del corpo ben sano: il quale giudica il mele dolce, & l'assentio amaro: & così delle altre qualità de cibi. Con questa regola troueremo, quale sia il uero bene, & quale il male dell'animo. Onde si conchiude, che quello è uero, & natural bene, che è giudicato tale dall'huomo sauio, & uirtuoso. De gli altri poi, che si lasciano guidare dalle passioni humane, & non sono auuezzi a uiuere uirtuosamente; il bene è giudicato secondo i loro uitiosi appetiti. Perche il uirtuoso, & di giudicio retto conosce tutte le attioni humane, & ne da il uero giudicio, discernendo il uero dal falso, & il bene dal male: & non giudica mai per buono se non quello, che è ueramente buono. Di che dà il filosofo una bella regola, & è al parere mio questa. Il uirtuoso giudica sempre il uero delle cose humane: perche ogni habito per-

pertinente al nostro intendere, & conoscere, ha il suo proprio honesto differente dal suo dilettevole bene: dintorno alquale talhora la mente humana s' abbaglia, & non discerne, & quelli specialmente; che sono dalla passione, & dall' ingiusto desiderio guidati, come fu Themistocle: il quale hauendo corrotto il giudicio dalla cupidità di regnare, consigliaua, che si ponesse fuoco all'armata de Lacedemoni, contra ogni legge, & debito d' amicitia. Et questo, non per altro, se non perche, non essendo egli uirtuoso, non discerneua il bene dal male, come fece Aristide: ilquale riferendo a gli Atheniesi disse. Il consiglio di Themistocle è utile, ma non già honesto. L' huomo uirtuoso adunque, che giudica secondo la diritta ragione, facilmente discerne l' honesto dal dilettevole non honesto: & conosce il uero dal falso, come d'Aristide detto habbiamo. Et per questo il giuditio del prudente ha ad essere come regola, & misura di tutte le attioni humane: & in questo è differente, & auanza i uitiosi, che hanno corrotto il giudicio dalle passioni sensuali, come era in quel caso Themistocle. Onde chi uolesse sapere, se il perdonare l' ingiurie sia bene, o male; non bisogna, che egli ne dimandi uno irato plebeo, perche non discerne l' honesto da quello, che la passione li persuade; ma un' huomo filosofo, & libero da passioni: che egli, perche sa discernere l' honesto dal dilettevole, dirà, che il perdonare è bene, & il uendicarsi è male: come al contrario l' altro stimerà, che il uendicarsi sia bene, perche occupato dal piacere della uendetta giudica, che quello sia il uero bene. Et generalmente parlando i uitiosi adescati dal piacere del senso giudicano, che sia bene quello, che loro aggrada, & lasciano quello, che loro dispiace, come cosa cattiua. Habbiamo fin qui ragionato della uolontà, della consultatione, & della elettione: & già piu uolte s' è detto, che la uolontà è quella, che risguarda, anzi constituisce, & determina il fine, che desidera conseguire. Onde nasce, che chi è buono, si propone il buon fine; chi è cattiuo, il cat-

tiuo. Habbiamo ancho detto, che dapoi che la uolontà ha proposto il segno, & il termine, doue ha a giugnere; ne uiene la consultatione dintorno a mezzi, per liquali si puo quel fine conseguire. Et fatta la consultatione con le sue circostanze, & conditioni, segue la elettione: & s' incomincia ad esseguire quello, che per lo consiglio è stato deliberato, & approuato. Di che segue, che le attioni & l' opere fatte dintorno a mezzi trouati, & usati per lo già disegnato fine; sieno secondo la elettione & conseguentemente uolontarii: per essere la elettione cosa uolontaria, come già s' è detto. Et perche gli atti uirtuosi dico di quelli, per liquali ci auuezziamo alle uirtù, procedono dal consiglio, & dalla elettione, per esser fatti con ragione; è necessario dire, che sieno uolontarii anch' essi. Il medesimo dico dell' opere: perche, come s'è detto, procedono dalla nostra uolontà. Delle quali cose seguita, che la uirtù stia in poter nostro; & sia delle cose uolontariamente fatte. Et per la medesima ragione si conchiude, che i uitii alle uirtù contrarii, sieno uolontarii anch' essi, & in nostra potestà. Perche se l' operare una cosa sta in poter nostro, starà ancho in poter nostro il non farla. Nel medesimo modo se il far bene sta in poter mio, starà ancho in poter mio il non farlo. Percioche il sì, & il nò da un medesimo principio nascono. Ora se il far bene è cosa honesta, come sarebbe honorare il padre, sta in poter mio; il non farlo, cioè, il non honorare il padre, che è cosa dishonesta, sarà ancho in poter mio. Così ancho se il non far male, che è cosa buona, dipende da me; il far male, che è cosa uitiosa, & dishonesta, medesimamente da me dipende. Et perche il far bene fa l' huomo buono, & il far male lo fa cattiuo; si conchiude, che l' esser buono, o cattiuo stia in poter nostro.

PRINCIPE. Non posso uedere o Sessa, come un' huomo elegga d' essere cattiuo; poi che ognuno pensa di far bene: & come altra uolta hauete detto, non puo l' huomo non uolere il bene, tanto è da tutte le cose, non che da ogni

huomo

huomo desiderato, & non può conseguentemente uolere il male.

AGOSTINO. E' ben uero Signore, quel che si dice, che niuno può essere felice contra sua uoglia: ma che niuno sia scelerato uolontariamente, questo è falsissimo. Percioche il uitio è cosa uolontaria; poi che le attioni, & l' opere, dalle quali procede, sono in poter nostro, come s'è detto. Et non è da credere, che alcuno s' induca a dire, che l' huomo non sia principio dell' opere, & attioni sue. Perche tanto sarebbe, quanto a dire, che l' huomo non fosse principio, & origine de suoi figliuoli. Già s'è detto, che la uolontà, il consiglio, & la elettione, delle quali non si dubita, che sieno in poter nostro; sono i principii delle nostre attioni humane: nè possiamo assegnare queste operationi ad altri principii, che a quelli, che sono in nostra potestà, & de quali già detto habbiamo. Segue adunque di necessità, che l' opere nostre, o buone, o cattiue, in poter nostro sieno. Et chi direbbe, che, se i principii delle opere nostre in poter nostro sono, non sieno anchora in poter nostro l' opere, che da quelli procedono? Volete ueder Signore, se l' esser buono, o scelerato stia in poter nostro? guardate i gouernatori delle republiche, e i ministri della giustitia: & uedrete, che mai da loro non si castiga persona, che non habbia fatto male uolontariamente. Et se auuiene talhora, che alcuno operi male, o per forza, o per ignoranza; non lo puniscono. Perche, come dicono i nostri, Non è peccato se non è uolontario. Nel rimunerare medesimamente si uede, che non si dà nè premio, nè lode a chi habbia fatto qualche atto lodeuole senza sua uolontà, o per ignoranza. Perche l' intentione del gouernatore è di fare astenere i rei dal mal fare, & di confortare gli altri al ben fare. Et chiara cosa è, che non si conforta alcuno a douer fare quello, che non è in sua potestà di fare: nè si uieta il male a colui, in cui potere non istà di farlo, o di non farlo. Si puniscono adunque i cattiui, come quelli, che

hanno uolontariamente peccato: & s' honorano quelli, che per loro uolontà, & per elettione hanno operato bene: & si confortano al ben fare coloro, che possón farlo: & a quelli il mal fare si uieta, in poter de quali è il peccare. Chi sarebbe sì sciocco, che quando piu arde il sole, comandasse al suo seruitore, che si scaldasse? & a colui, che da passione colica fosse tormentato, che si dolesse? o pure al sano, & affaticato, doppo lungo digiuno, che douesse hauere fame? Gran uanità sarebbe per certo: perche senza aspettare altro comandamento, colui sentirebbe caldo; l'altro si dorrebbe, & il terzo sentirebbe la fame. Se noi adunque non confortiamo alcuno a douer far quello, che non è in poter suo di fare, o di non fare; & confortiamo tutti a far bene, & a non far male; di necessità n'ha da seguire, che tanto il far bene, quanto il far male sia in nostro potere.

PRINCIPE. Vno, che peccasse per ignoranza, non sarebbe già punito: & nondimeno pur sarebbe stato in sua potestà di fare, o di non fare quel peccato.

AGOSTINO. Secondo la maniera dell' ignoranza Signor mio. Percioche, come s'è detto, alcuni sono cagione a se stessi della loro ignoranza: & per questo tutti i peccati, che per tale ignoranza fanno, sono da esser loro ragioneuolmente imputati, per esser stato in poter loro d'hauere, o di non hauere quella ignoranza: come sarebbe a dire d' uno, che per molte pruoue hauesse conosciuto, che il disordinato bere del uino fa l' huomo ebbro: & che in tale stato si sogliono commettere di molti errori. Ora se egli poi inebbriandosi facesse qual che peccato; in tal caso si puo dire, che, se bene egli non ha nè considerato, nè conosciuto quel che egli s'habbia fatto, non dimeno egli dee ragioneuolmente essere punito di quell'errore: perche in poter suo era il bere, o il non bere disordinatamente. Non lo scusa adunque questa ignoranza; poi che esso stesso l' ha procurata: anzi si dee doppiamente punire, & perche s' inebbriò; & perche commise errore in quello stato di mente alienata. Non si puo così dire del farnetico: perche

quel

quel feruore di testa, che lo fa farneticare, non gli è di sua uolontà uenuto. Punisconо ancho le leggi gli errori, che l'huomo fa per ignoranza di quelle cose, che dourebbe, & potrebbe sapere, & per negligenza non s'è curato saperle. Ognuno è obligato a sapere le leggi del ben uiuere: non dico già di quelle leggi particolari infinite, che per li libri sparse si leggono; ma di quelle generali, che ciascuno puo sapere, se egli uuole. Chi è colui, che non possa sapere, che non si dee torre la roba altrui, & che non si debbon tentare l'altrui mogli, & simili cose? Chi adunque in queste cose peccasse, non si potrebbe scusare con l'ignoranza, della quale fu la sua negligenza cagione: uiuendo delitiosamente, & con l'animo dissoluto, & non pensando mai all'officio suo, & alla uita, che tenere dourebbe. Et da questa maniera di uita nascono uitiosi costumi. Perche, come s'è detto, da gli atti, & dall'opere lasciue, & dishonéste nascono gli habiti dissoluti, & conseguentemente gli huomini ingiusti, & scelerati; come gli ebbri dal troppo bere, & come dal troppo conuersare con le donne i lussuriosi. Ma perche sarebbe stolto, & insensato colui, che negasse, che da frequenti atti in qual si uoglia natura di cose si generi l'habito conforme a quelli; conchiuderemo, come s'è detto, che ciascuno conosce le attioni, & opere sue, tanto quelle, per le quali diuenta buono; quanto quelle altre, per le quali puo diuentare cattiuo: & conoscendole, sono uolontariamente o cattiui, o buoni. Et è pure cosa strana a dire, che uno, che fa cose ingiuste, non uoglia essere ingiusto: & che uno, che sia dissoluto, facendo le cose dishoneste, non uoglia farle. Ilche è a punto, come se uno uolesse la causa di qualche effetto, & non uolesse l'effetto, che sa, che da quella necessariamente procede. Io credo bene, che non sia alcuno, che propriamente uoglia inebbriarsi, nè che beua a quel fine; ma uuol piu tosto essere ebbro, che priuarsi del troppo bere. Se egli sa adunque, che il troppo bere è cagione, che diuenti ebbro; uolendo il troppo bere, uuole

ancho

ancho per conſeguente quello, che dal troppo bere procede. Et così ſta, che uno uoglia una coſa principalmente, & uoglia inſieme quello, che ne ſegue, come acceſſorio. Altramente non ſarebbe dal giudice giuſtamente punito, nè dello inebbriarſi, nè de gli errori, che poi fa in quello ſtato. Ben ſarebbe ſcuſato, chi non ſapeſſe, che dà tale cagione tale effetto naſceſſe: come ſarebbe a dire d' uno, che non haueſſe ueduto mai alcuno ebbro: o che uedendone alcuno, non ſapeſſe, che il uino l' haueſſe fatto. Coſtui ſarebbe ſcuſato, ſe beuendo diſordinatamente s' inebbriaſſe. Ma chi è colui, che non ſappia, o che non poſſa ageuolmente ſapere, che il diſordinato bere fa l' huomo ebbro? Et ben ſarebbe ignorante, chi non ſapeſſe, che qual ſi uoglia operatione, che ſi frequenti, produce l' habito, per lo quale ella poi ſi fa ageuolmente: & per conſeguente, che dal fare le coſe diſſolute, & ingiuſte l' huomo diuenta di quella tal qualità. L' eſſere giuſto adunque, o ingiuſto ſta in poteſtà, & nel uolere di ciaſcuno. E' ben uero, che, dapoi che l' huomo uolontariamente s' ha fatto l' habito della ingiuſtitia; & che è diuentato uolontariamente ingiuſto; non è piu in ſuo potere il non eſſere ingiuſto, come era prima. Ilche ſi uede chiaramente nelle infermità del corpo. Non è dubbio, che in poter di ciaſcuno ſtia il mangiare, & il bere diſordinatamente, & il fare le coſe contrarie alla ſanità, & il non credere a medici, & per conſeguente l' ammalarſi. Egli è chiaro ancho, che egli ſteſſo ſia ſtato del ſuo male cagione; poi che ha così uoluto. Ma non baſta poi la ſua uolontà a non eſſere ammalato. Et all' uno, & l' altro di queſti effetti è ſimile colui, che gitta il ſaſſo: perche eſſendo in ſua poteſtà il gittarlo, o il non gittarlo, tirato che egli poi l' ha, non è piu in ſuo potere il non gittarlo, nè il ripigliarlo. Conchiudaſi adunque, che in poter di ciaſcuno ſta il diuenire giuſto, o ingiuſto. Ma fatto che ſia ingiuſto, non è mica poi in ſuo potere il non farſi ingiuſto, nè il diuenire giuſto così ſubito, come egli forſe.

se uorrebbe. Et non solamente ne uitii dell' animo, ma ancho in quelli del corpo si uede, che ci nascono talhora per nostra uolontà. Se ueggiamo un' huomo, o una donna male acconcia nel uestire, o nella capillatura, come negligenti li riprendiamo. Ilche non faremmo, se quel disordine di ueste, o di capelli non uenisse per colpa loro. Non biasimiamo già noi uno huomo, o una donna calua, se ben per questo parrà men bella. La biasimeremo bene, ueggendola co capelli pieni di succidume, & mal pettinati, & con la ueste male acconcia indosso: perche questo procede dalla sua negligenza, & percioche ella così uuole. Similmente niuno rimprouera altrui i difetti, che la fortuna gli ha dati; ma si ben quelli, che per sua colpa s' ha guadagnati. Chi mai uolendo ingiuriare alcuno, gli rimprouera l' esser cieco, o zoppo in caso, che egli sia nato a quel modo, ò che cio gli sia per qualche infermità, non uenutagli per sua colpa, accaduto? Anzi glie ne haurà piu tosto compassione. Ben si potrà rimprouerare il moncherino ad uno, alquale per suoi difetti fosse stata mozza la mano. A questo modo si potrebbe rimprouerare la perdita della uista ad uno, che per bere, & per mangiare dissolutamente perduta l' hauesse. E' manifesto adunque, che i difetti del corpo, che nascono per colpa nostra, sono da riprendere, & degni di biasimo: ma non così quelli, che senza nostra colpa ci auuengono. Di che segue, che tutti i uitii, & difetti, che meritamente si rinfacciano altrui, sieno di necessità per colpa, & uolontà sua. Ma potrebbe qui per auuentura dirmi V.Eccell. un'altra uolta. Come posso io non uolere quello, che mi pare, che sia buono? Et se ognuno desidera il bene, o uero, o apparente, come posso io fare, che quello, che mi par buono, non mi paia buono? Che già di qual natura è ciascuno, tale pare a lui, che sia il suo fine, & obbietto: che non è a dir' altro, se non che ciascuno giudica per buono quello, che s' assomiglia alla natura sua. Come ad un, che per sua natura sia libidinoso, pa-

re,

re, che la libidine sia buona, & da desiderare sommamente. Si come il fuoco, perche di sua natura è leggiero, naturalmente desidera d' andare in su, & non puo farne altro. Et di qui auuiene, che diuersi animali hanno diuersi modi d' operare per la diuersità della loro natura. Et da tutte queste cose fate una conseguentia, che come non è in potere dell' huomo il parere, cioè, che una tal cosa li paia buona, o rea; così non puo non desiderarla, parendoli buona. Questa ragione non è buona, dice il filosofo: perche se l' huomo è cagione egli stesso dell' habito, che s' ha fatto, o buono, o cattiuo; sarà parimente anch' egli stesso cagione della apparenza, che da quello habito procede. Certo è, che in sua libertà era di fare que particolari atti, da quali poi l' habito si generò: & però ne fu egli stesso cagione. Et perche l' apparenza segue all' habito, come fu cagione dell' habito; così fu anch' egli cagione dell' apparenza. Ma poi che quello medesimo, che si dice dell' apparenza, che segue all' habito uitioso, si puo dire ancho di quella, che segue all' habito uirtuoso; se il uitio per la detta ragione fosse contra la uoglia nostra, così sarebbe ancho contra la uoglia nostra la uirtù: al contrario di quel, che l' auuersario diceua.

PRINCIPE. Fermateui di gratia M. Agostino: perche questa risposta confuta l' auuersario, ma non uince la lite. Voi dite, che se la ragione dell' auuersario ualesse, quando dice, che l' apparenza del buono ne sforza ad appigliarne a lui, & quella segue l' habito uitioso, come l' ombra il corpo, & che perciò il uitioso non pecca uolontariamente; dite dico, che se questa ragione ualesse, non meno la uirtù, che il uitio sarebbe uiolenta: poi che ancho ella segue l' apparenza del bene, & l' apparenza sforza, come sapete la uolontà. Or che direste a chi non hauesse per inconueniente, che fra la uirtù, & il uitio non fosse in questo caso differenza alcuna; & dicesse, che l' atto uirtuoso si fa così di necessità, come secondo il dire di coloro si fa l' atto uitioso? Et questo non

è già

è già molto alieno dalla isperienza. Non ueggiamo noi alcuni huomini tanto inchinati al uitio, che non basta pena, quantunque horribile, à farneli rimanere? Et al contrario quanti ne ueggiamo, che ancho la pena della morte non gl'indurrebbe a fare uno atto biasimeuole, & uergognoso?

AGOSTINO. A questo rispondendo il filosofo dice, che la uirtù è cosa uolontaria, non solamente perche l'acquistiamo con uolontario essercitio de gli atti, & operationi nostre uolontarie; ma perche ancho da gli atti, & opere particolari uegnamo a disporci di conoscere il fine, al quale indirizziamo la uita nostra. Et questo è comune tanto alla uirtù, quanto al uitio. Et torno a dire, che noi medesimi siamo quasi cagione, & origine de gli habiti, da quali nasce la notitia del fine ò buono, o reo che egli sia. Perche, come hieri fu detto, l'usanza & l'essercitio è quello, che ne fa essere buoni, o maluagi. Percioche tutti quelli, che sono essercitati continuamente in opere buone; di necessità diuengono buoni: & per contrario scelerati coloro, che non sono auuezzi ad operare altro, che attioni uitupereuoli. Da poi adunque, che per la frequenza de uirtuosi essercitii siamo diuentati buoni; possiamo giudicare le cose buone, secondo l'esser nostro buono: & diuentati che siamo cattiui, le giudichiamo cattiue, secondo che la nostra cattiua natura ne mostra. Et notate quella parola quasi, cioè, in qualche modo. Percioche noi col nostro essercitio non siamo affatto autori de gli habiti, che ne facciamo o buoni, o rei che si sieno: perche la natura anche ella ci spinge talhora al bene, o al male. Ma questa tale inclinatione, che dalla natura ci uiene, non ha però tanta forza, che se noi uogliamo, non la possiamo correggere, & superare. La creanza medesimamente puo molto ad introdurre, & confermare questi habiti cattiui, o uirtuosi, come s'è detto. Quanto credete, che importi a i costumi del fanciullo, perche riescano buoni, o cattiui; la pratica de cattiui, o buoni maestri di scuola, o d'altri simi-

li: i cui essempi hanno maggior forza ne teneri animi di quel la età, che qualunque ragione, che con parole loro si dimostri. E' il uero, che la maggior parte consiste nella nostra elettione & uolontà. Perche molti ne ueggiamo, che essendo ben nati & ben creati; nondimeno la cattiua pratica, & la mala loro uolontà ha fatto, che nè la buona natura, nè la buona creanza habbia loro punto giouato per farli buoni. Et al contrario quanti se ne ueggono, che essendo nati di uitiosa progenie, & disordinatamente nudriti; riuolti poi & dati a lodeuoli essercitii, sono diuenuti buoni, & ualenti huomini. Già s' è ragionato a bastanza così nel generale delle uirtù, mostrando quali elle si sieno, cioè, come elle stanno nel mezzo fra gli estremi, & come ciascuna da per se è uno habito generato da molti atti particolari, & come tale habito uien fatto con l' essercitio de gli atti uirtuosi, & per elettione. Percioche frequentando l' huomo gli atti di giustitia, diuenta giusto: & così temperato, & forte, facendo gli atti di temperanza, & di fortezza. Ma fra gli atti, da quali si genera l' habito, & l'habito stesso generato, u'ha questa differenza: che quelli sono dal principio al fine uolontarii, & si conoscono tutti; & le parti loro distintamente, & sta in arbitrio di ciascuno l'incominciarli & il continuarli: ma non si fa così dell' habito. Percioche noi non siamo signori, se non dell' incominciarlo solamente. Non conosciamo nè anche le parti dell' habito, quelle dico, che per li frequenti atti s' aggiungono, finche egli perfetto non sia. Questo appunto si uede nell' ammalato. che noi conosciamo bene tutti gli atti del disordinato uiuere, che continuamente si fa, prima che la manifesta lesione se ne senta: ma dell' aumento poi della febbre, o d' altro morbo, che indi proceda; non ci accorgiamo se non doppo fatto un notabile accrescimento, & una apparente infermità. Puossi adunque chiamare l' habito uolontario, cioè, uolontariamente fatto. Perche i frequenti atti, per li quali fu generato, furono da noi conosciuti,

sciuti, & per nostra uolontà fatti & continuati; essendo stato in poter nostro di farli, o di non farli. Resta hora a fauellare delle uirtù distintamente: essendosene hieri ragionato nel generale a bastanza. Et incominciaremo dalla fortezza, come da quella, che dà uigore, & forza a tutte l'altre uirtù. Percioche ogni uirtù s'acquista con difficultà, & con contrasto, finche l'habito sia diuenuto perfetto. Et in questo la fortezza s'adopera: la quale si mostra marauigliosa nelle cose terribili, che all'huomo occorrono; & nelle cose spauenteuoli il fa sicuro: la onde somma lode, & grandi honori li partorisce. Della fortezza Signor mio, parleremo breuemente, per essere cosa da se molto nota al mondo; se non quanto i uolgari, quando odono questo nome di fortezza, intendono di quella del corpo, la quale è comune a noi con le bestie. Et noi intendiamo di quella dell'animo, la quale per piu commodo nome io chiamerei ualentia, & il forte ualent' huomo: & l'una, & l'altra si dice fortezza per la somiglianza, che hanno tra loro. Perche l'huomo robusto è chiamato forte, per essere ageuole a fare forza, & uiolenza altrui: & resiste all'auuersario, nè si lascia muouere dal suo luogo. A questa somiglianza si conosce quella dell'animo: la quale non è altro, che una fermezza, & stabilità d'inuitto cuore, per la quale il uirtuoso fa l'opere sue per elettione, & con fermezza tale, che non si muoue punto del suo buono proponimento: anzi ua animosamente contra a pericoli, & non si lascia muouere dalle cose contrarie. Et in questo modo è comune a tutte le uirtù morali. Onde ne segue una buona compagnia dell'una, & dell'altra fortezza, & massimamente ne pericoli della guerra. Ora di questa uirtù, come dell'altre diciamo, che ella sta in mezzo di due estremi uitii, che sono il timore, & l'audacia: & uince la paura col non temere, & cede all'audacia col non osare tanto, a quanto questa si stende, come hieri si disse. Per sapere hora, quale sia la materia della fortezza, diremo, parlando così general-

mente di lei, che ella s'adopera nelle cose terribili: & in questo ella non è differente dall'audacia, perche l'una, & l'altra s'adopera ne pericoli: & quello, che costui per paura fugge, ua quell'altro per audacia ad incontrare. Diremo adunque, che l'obbietto, o materia della fortezza sono le cose terribili: & se mi dimandaste, quali sieno queste cose terribili; direi per hora, che per esse s'intendono tutti i mali. Onde i filosofi antichi dissero, la paura non essere altro, che uno aspettare di male: non che, chi teme, aspetti il male come cosa desiderata, come pare che mostri questa parola aspettare, che non si suole usare, se non quando si parla dello sperar del bene; ma quello aspettare di male significa uno imaginarsi di uederlosi d'hora in hora sopra. Tutto quello adunque, che l'huomo teme, ha apparenza di male. Et perche, come sapete, tre sono le maniere del bene, come sono i beni della fortuna, i beni della natura, & i beni dell'animo; così ancho tre sono quelle del male. Teme adunque ciascuno, come dice il filosofo, & doppo lui S. Thomaso, la pouertà, come male contrario al bene della fortuna. Temesi l'infamia, come contraria al bene dell'animo. Et temonsi l'infermità, le nimicitie, & la morte, come mali contrarii a beni della natura. Ma non crediate Signore, che la fortezza si stenda a tutti questi mali: cioè, che sia necessario, che chi ha ad essere forte, & ualente huomo, non habbia a temere tutti questi mali. Perche ce ne sono alcuni, che si debbono temere da ogni huomo uirtuoso: come sarebbe a dire, la mala opinione delle genti, cioè, l'infamia. Percioche l'hauere paura dell'infamia, & il temere la mala opinione delle genti, è atto uergognoso, & buono; & quel timore è lodeuole. Et chi non la teme, è impudente, & sfacciato, & degno di uituperio. Colui, che non teme l'infamia, perche sta intrepido contra quel male, ha certa apparenza di fortezza: ma ne sta in effetto molto lontano.

PRINCIPE. Liberatemi di gratia d'un dubbio, che hora

hora dintorno al uostro dire m'occorre. Voi dite, che il forte dee temere l'infamia, & l'opinione delle genti, & io mi ricordo di quelli uersi d' Horatio, quando dice in una Epistola.

Falsus honor iuuat, & mendax infamia terret,
Quem nisi mendosum, & mendacem?

Onde si caua il contrario di quello, che detto hauete. Perche biasima chiaramente coloro, che temono l' infamia.

AGOSTINO. Et Aristotile dice bene, & Horatio non dice male. Il detto del filosofo si uerifica con la dichiaratione d' Eustratio: ilquale dice. Non si puo già chiamar forte colui, che non teme maniera alcuna di male: perche molti mali si truouano, che senza fallo si debbon temere da ogni huomo, come alcuni altri nò, Percioche l'infamia etiandio dall'huomo uirile, & forte, temere si dee, essendo l'huomo ualente, & forte, etiandio uergognoso: cioè, che si uergogna di far male, & non è sfacciato: & perciò s' ingegna ad ogni suo potere di non commettere cosa biasimeuole, onde li possa nascere infamia: della quale chiunque non ha cura, è impudente, & isfacciato. Vedete hora Signore, che Horatio disse bene, che colui, che s' attrista, perche altri falsamente dica male di lui, è ueramente mendace. Credo, che per questa parola uoglia intendere, & dire huomo uano, & cupido d' essere stimato dalla gente quello, che egli non è: & pone la sua felicità nell' altrui opinioni, & non in se stesso; che fondare si dourebbe nella uera uirtù, & nell' honestà. Et Aristotile disse ancho il uero, che un' huomo uirtuoso si guarda di dare occasione alle genti di scandalo, & di pensare con uerità male di lui. E' ben uero dice il filosofo, che questi così sfacciati, che non fanno stima alcuna dell' infamia, sono da molti chiamati ualenti huomini per certa somiglianza, che hanno con gli huomini ueramente forti. Perche, come questi si dimostrano intrepidi contra i pericoli della guerra, così quelli si stanno saldi, & non si muouono punto per conto dell'infamia, & della mala opinione, che habbia di lo-

ro la gente. Sopra quello poi, che appartiene & all' infermità del corpo, & alla morte, che sono gli altri mali contrari a beni della natura; dice il filosofo, che questi mali non sono forse da temere dall' huomo forte. Et non disse, simplicemente, che non si debbon temere: ma u' aggiunse quel la parola forse: significandoci, come dice Eustratio, che da queste maniere di mali dee l' huomo prudente a suo potere guardarsi: pure che con questa cautela egli non uenga a fare cosa, che possa recarli biasimo, & dishonore. Et questo uuole, che s' intenda di tutti quelli mali, che nè procedono da qualche uitio, o sceleranza, nè ancho per colpa nostra. Et se ben dobbiamo da così fatti mali guardarci; non sono essi però da temere: perche da molti noi ci guardiamo, accioche non ci corrompano, come sono per essempio i truffatori, i dissoluti, i bugiardi, & li scandalosi: de quali però non habbiamo paura alcuna. Et quando dico, che non dobbiamo temere la pouertà, & l' infermità, come cose, che non sono in poter nostro; douete intendere di quelle cose, che non sono uolontarie, come poco innanzi habbiamo detto. Percioche dobbiamo molto bene temere la pouertà, & l' infermità, che per difetto, & colpa nostra ci auuengono: onde ne siamo poi meritamente biasimati, come s' è detto. Ma quando il filosofo dice, che non si dee temere la pouertà, & l' infermità; intende di quelle, che dalla fortuna, o dalla natura ci uengono.

PRINCIPE. Adunque colui, che non fa stima alcuna delle sue ricchezze, & che non ha paura della pouertà; si potrà dire forte, & ualente; se la fortezza, come uoi dite, consiste nel disprezzare le cose male, fra le quali uoi poneuate la pouertà?

AGOSTINO. Dico Signore, che la pouertà nel modo, che s' è detto, non si dee temere: ma non dico però, che chi non la teme, sia ualente huomo. Perche puo auuenire, che un prodigo, & dissoluto non tema la pouertà; & nella guerra poi sia timido, & uile. Non chiameremo ancho timido, chi teme l' infamia della moglie, il male de figliuoli, l' inui-

dia

dia della gente, & ſimili coſe: ſi come non diremo, che ſia ualente huomo colui, che con patienza ſoſtiene le battiture, come ſi ſcriue de Lacedemonij. Veduto hora, che la fortezza non ſi conoſce intorno a tutti i mali; reſta a uedere, quali ſieno que mali, ne quali il forte ha la ſua uirtù a moſtrare. Dice il filoſofo, che egli ha a moſtrarla ne piu terribili mali, che ſieno al mondo. Et perche la morte è il piu ſpauenteuole, che ſi ritruoui, eſſendo ella il fine della uita noſtra, che ci priua d' ogni ſenſo, & conoſcimento, così piaceuole, come diſpiaceuole; & deſiderando ogni huomo naturalmente d'eſſere, & di uiuere; colui, che intorno a così terribile male ſta immobile, & ſenza ſpauento, ſi puo dire ueramente forte, & ualente. Ma non crediate però, che queſto honorato nome s' acquiſti, per non temere qual ſi uoglia morte. Però che chi non teme la morte, che ſuole accadere a quelli, che rompono in mare, o quella, che ſegue alle graui infermità del corpo; egli non ſi dee per queſto chiamare forte: anchora che il ualente huomo ancho in queſta debbia ſtare ſenza paura, & non curare di moſtrare qui la ſua uirtù: anzi ſe ne guarderà quanto potrà, ſe non forſe qualche honeſta cagione di morire a quel modo, gli ſi paraſſe dauanti. Gli honoratiſsimi modi di morire auuengono nelle guerre: e i pericoli, che nelle guerre ſi truouano, ſogliono apportare honore, & gloria a coloro, che ſenza paura uanno loro incontra: quando però s' abbracciano per la ſalute della patria, & per le diuine, & humane leggi, & per leuare i congiunti, & gli amici di ſeruitù, & finalmente per l' honor di Dio, & delle coſe ſacre. Ne quali caſi il non temere, & con animo franco aſſaltare i nimici, è coſa propria di forte, & di ualente huomo: Di cio fanno fede i Principi, e i capi delle rep. iquali honorano publicamente coloro, che per la patria, & per le altre coſe già dette, ne uanno allegramente ad incontrare i graui pericoli di morte nelle periglioſe guerre. Et non ſolamente alla morte, ma anchora a tutte l' altre coſe ſpauenteuoli, che in ſi-

mili

mili casi si sogliono improuiso rappresentare; il ualente huomo intrepidamente s' oppone, per conseguire honorata uittoria. Et perche habbiamo detto, che la fortezza si suole operare intorno a i pericoli delle cose terribili; douete sapere, che non tutte le cose spauenteuoli sono uguali. Percioche ne sono alcune, che auanzano in guisa la natura humana, che l'huomo non si puo loro contraporre: come sono i terremoti, le saette del cielo, i diluuij, i grandi incendij, che le città, & le prouintie distruggono. Et queste cose non è huomo di sano intelletto, che non le tema. Sono altre cose terribili, ma non tanto, che auanzino la natura, & la forza humana. Et queste sono tra loro differenti, secondo la diuersa qualità delle nature de gli huomini: come sarebbe a dire. L' auaro nella perdita delle sue cose si dimostra terribile: il glorioso, nell' infamia, & così de gli altri. Et queste anchora hanno le loro differenze, secondo la loro grandezza, & mediocrità. Chi non sa, che uno essercito di cento mila huomini è piu spauenteuole, che un' altro di dieci mila? Et che uno essercito bene, secondo l' arte militare, ordinato è piu da temere, che un'altro senza ordine, & pieno di confusione? Et benche l' huomo forte sia, come s' è detto, intrepido, & non si muoua per paura; nondimeno, perche è huomo, è necessario, che, come huomo, tema le cose terribili: & non solamente quelle, che auanzano la natura humana, ma ancho quell' altre, che non la uincono: le teme però con ragione, cioè, per cagione dell'honestà. Et similmente userà l' audacia nel modo, che bisogna, & quando bisogna: & quali saranno le cose terribili fra loro in diuersità di grandezza, o di picciolezza, tali saranno il timore, & l' audacia, che intorno a quelle hauere si douranno. Percioche quelli, che non sono ualenti huomini, nè in tutto uili d' animo, ma di mezzana uirtù, temeranno & non hauranno ardimento l' uno piu che l' altro. Sonuene poi de gli altri sì uili, & sì spauentosi, che temono le cose, che non sono terribili, a punto quanto se elle fosse-

ro terribilissime, come si direbbe di colui, che temesse lo stre pito d' un topo. Et peccasi comunemente intorno a queste cose, quando si teme quello, che temere non si dourebbe, o nel modo che non dourebbe, o pure quando non si dourebbe: & così dell' altre conditioni, che si conuengono a gli huomini forti: ricordandoci sempre, che tutto quello, che intorno al temere si dice, & conchiude, s' intende detto parimente intorno all' audacia. Venendo hora adunque a diffinire il forte, & ualente con le sue conditioni, diciamo, che colui è ueramente animoso, & forte; il quale s' espone a i giusti pericoli, per terribili che essi sieno, secondo che la ragione comanda: cioè, quando bisogna, & quanto, & come bisogna. Percioche il fine è quello, che risponde all' habito, che l'huomo s' ha fatto nell' opere tanto in bene, quanto in male. Et perche l' huomo forte ha solamente cara la sua fortezza, come cosa honestissima, il suo fine sarà sempre honesto. Percioche ogni operatione humana prende il nome, & l' essere dal fine. Il forte adunque farà, & sosterrà ogni cosa all' habito della fortezza conueneuole. Onde ne seguirà, che ogni suo pensiero, & atto sarà ad honesto fine dirizzato. Ora perche il timore, & l' audacia, tra li quali due sta la fortezza, hanno i suoi eccessi, come a dire dal canto del timore l' intimidità, cioè, il non temere cosa del mondo, per terribile che fosse, & l' eccessiua audacia, cioè, l' esporsi temerariamente ad ogni pericolo, per grande che sia, senza ragione alcuna; il primo di questi eccessi, come piace al filosofo, non ha proprio nome. Ilche, come hieri dicemmo, a molti altri uitij è comune. Ma colui, che tal uitio hauesse, potrebbe chiamarsi matto, o stupido: essendo tale, che non curasse, nè di terremoti, nè di diluuii. Quell' altro, che eccedesse in non istimare pericolo alcuno, per terribile che fosse; puo chiamarsi audace, & temerario, non forte, ma affettatore della fortezza: esponendosi a pericoli, come fa il forte; ma quando poi si ritruoua loro uicino, li trema il cuore. La

onde molti di questi si ritruouano essere insieme timidi, & audaci: in modo che chi potesse comporre quelle due parole in una, lo nominerebbe col suo proprio nome.

PRINCIPE. Di gratia M. Agostino, prima che si uada piu oltre, ditemi per qual cagione non ponete uoi nell' estremo dell' audacia quella intimidità di colui, che nulla teme, nè si muoue punto per cosa quantunque spauenteuolissima; poi che all' audace appartiene il non temere?

AGOSTINO. A questo il dottissimo santo dice, che Aristotile separò il difetto del temere dall' eccesso dell' osare: & aggiunse al difetto dell' osare il souerchio temere. La onde uuole, che colui, che troppo teme, manchi nell' audacia: perche nessuna ragione ritiene l' huomo, che non uada incontro a pericoli, se non la paura. Egli puo bene stare, che uno non tema, & non ardisca d' assaltare i nimici: perche non è necessario, che chi non fugge, doue bisogna; uada a ritrouare i pericoli, piu di quel che bisogna. Ma si puo ben dire, che chiunque si rimane d'assaltare, quando bisogna; per paura se ne rimanga. Et auenga che il timido ecceda nello hauer paura, & manchi nell' ardire; molto piu nondimeno si manifesta nel souerchio temere le molestie, e i dolori, che nel mancare nell' ardimento. Perche il mancare, non così ageuolmente si uede, come dell' eccedere si fa. Sono ancho alcuni, che ritrouandosi lungi da gli spauenteuoli pericoli, fuori di tempo, & d' ogni honesta opportunità con altiere parole, & con gesto, & uolto feroce, a guisa di Thrasoni, uanamente si dimostrano audaci: uantandosi, & oltre modo la loro fortezza magnificando. I ueri forti al contrario in luogo sicuro, & tranquillo, modesti, & taciti conseruano la uirtù loro nascosa ne ualorosi petti. Quando poi si rappresenta loro l' occasione di mostrare fuori con opera la uirtù de gli animi inuitti; allhora per la presenza de gli occorrenti pericoli fatti animosi scuoprono co fatti quella fortezza, che ne cuori loro per l' antico habito occulta teneuano. Colui poi, che

che eccede nell' hauer paura, è quel, che uolgarmente si dice da poco, & d'animo uile: perciò che teme quello, che non dourebbe temere, & nel modo, che non dourebbe, & tutto quello, che segue. Et benche ancho manchi nell' ardire, molto piu nondimeno si manifesta uel sofferire del dolore. Perche auuicinato al pericolo perde d' animo: & come debole, & disperato, si da per uinto al dolore, che egli ha del male, che si uede uenire addosso. Et così habbiamo fin qui la natura delli due estremi, cioè, del timido, & dell'audace: iquali peccano per l' eccesso dal mezzo, l' uno per lo troppo temere, l' altro per lo souerchio osare. Habbiamo ancho la natura del mezzo, doue sta il forte, ilquale mezzanamente si porta fra loro: cioè, come la ragione comanda. E' adunque la fortezza una mediocrità intorno alle cose terribili. Percioche, come s'è detto, non ogni huomo, che nelle cose spauentenuoli non si turba, si dee chiamare forte; ma colui solamente, che s' espone all' honesta morte senza paura: essendo egli pronto a sofferire i mali, e i pericoli dell' honesta morte, non per altro fine, che per l' honestà: & ha fermo nell' animo suo, che l' andare ad incontrare i pericoli della morte per cagione dell'honesto, sia cosa degna di lode: & che il non esporuisi, & fuggirli sia cosa uituperosa. Sonoci poi de mali, che sogliono spauentare la moltitudine, come sono la pouertà, l' accesa uoglia delle cose desiderate, & altre cose, che apportan seco dispiacere, & dolore: iquali mali non debbono hauere luogo in animo ualoroso, & forte. Perche è cosa da timido, & uile, il fuggire le molestie, & le fatiche, & le altre cose spiaceuoli: & non nasce da altro, che da mollezza d'animo delicato, & delitioso, & non di ualente, & forte. Nè mai s' induce l' huomo a quello atto d' ammazzar se stesso per honesta, & generosa cagione; ma perche non li da il cuore di sofferire i dolori, & gli affanni, & le molestie di questa uita: cosa del tutto contraria alla uirtù del forte, & ualente huomo.

PRINCIPE. Io odo pure lodare Catone per molto sauio, & ualoroso huomo: & nondimeno egli ammazzò se stesso. Nè si puo già dire, che egli il facesse per ira, o per impeto: perche ferì se medesimo a bell' agio, & doppo lungo, & maturo pensiero, non una, ma due fiate sopra cio hauuto: & doppo l'hauersi preparato l'animo alla morte, con hauer quella medesima notte letto due uolte il libro di Platone, nel quale si disputa in fauore della immortalità dell' anima. Nè fu la sua morte per uil cagione; ma per non uiuere in seruitù: & per non uedere la libertà della sua cara patria oppressa dal tiranno, s'uccise. Et della sua buona & santa intentione fa testimonianza quello ingenioso poeta uolgare, quando fingendo d' hauerlo trouato nel purgatorio, introducè Vergilio a parlar con lui della cagione, che mouea Dante ad andare per que luoghi. Et queste sono le parole appunto.

Libertà ua cercando, ch' è sì cara:
Come sa, chi per lei uita rifiuta.
Tu 'l sai, che non ti fu per lei amara
In Vtica la morte, oue lasciasti
La ueste, ch' al gran dì sarà sì chiara.

Per lequali parole non solamente lo loda di fortezza, essendosi ucciso, per fuggir la seruitù; ma dice, che al gran dì del giudicio sarà saluo.

AGOSTINO. Signor mio questa contradittione lascio io risoluere dà S. Agostino: ilquale uituperando tutti quelli, che uccidono se stessi, per qual si uoglia cagione, dice in sententia, che tutti quelli, che ammazzano se medesimi, possono ben riputarsi animosi, ma non già saui. Et chi ben discorre con ragione, ritrouerà, che non puo ragioneuolmente stimarsi grandezza d' animo in quelli, che non potendo tollerare le molestie della uita, o gli altrui peccati, priuano se stessi di luce. Anzi si puo chiamare huomo di basso cuore, & debole di mente colui, che non potendo tolerare, o la

dura

dura seruitù del suo corpo, o la sciocca, & uana opinione del uolgo; s'ammazza. Et a colui si puo assai meglio dare il nome di magnanimo, che è piu forte a tolerare la uita tediosa, & spiaceuole, che a uolontariamente priuarsene: Et a quello, che dite di Catone (quantunque egli fosse & dotto, & buono) dice nondimeno il medesimo santo, che non occorre dire altro di lui, che quello, che i suoi amici stessi, & persone dotte ne dissero: cioè, che quel priuarsi in quel tempo della uita, fu atto piu tosto di debole, & infermo, che di forte, & robusto animo: per lo quale non si conobbe in lui forza d'honestà nel guardarsi dalle cose uituperose; ma mollezza di cuore in non potere sostenere le auuerse. Il che giudicò chiaramente Catone istesso nel suo figliuolo. Perche se a lui non parea, che fosse honesto il uiuere sotto la uittoria di Cesare; per qual cagione consentì, che il suo carissimo figliuolo ui uiuesse? a cui persuase, che douesse sperare nella benignità di Cesare. Et se li parea, che fosse così necessario il morire per fuggire quella seruitù, perche non spinse a morir seco ancho il figliuolo? A quello, che mi dite di Dante, non accade altra risposta, perche fu poeta lodato d'ingegno: nè ueggo, per dirne quel che ne sento, che questa sua dottrina sia da dottore alcuno sacro per catholica, & uerace approbata. Di che però me ne rimetto al giudicio de piu saui, & santi. Già hauete inteso, come la uera fortezza se ne sta in mezzo del timore, & dell'audacia. Hora sappiate, che ce ne sono certe altre a lei, quali piu, & quali meno somiglianti. Delle quali la prima è chiamata ciuile, per hauere l'origine sua dalle leggi, & statuti delle città: percioche, o per la paura delle pene, & dell'infamia, nella quale i codardi incorrono; o per lo desiderio de gli honori, che le leggi promettono a chi s'espone a pericoli della guerra; si ritruouano molti ualenti huomini nelle repub. doue si ueggono punire i uili, & premiare i uirtuosi. Et se ne uede appunto l'essempio in Hettore, di cui dice Homero, che hauendo Achil-

le

e fatto fuggire i Troiani nella città, & chiamandoli fuori a battaglia; Hettore fu pregato strettamente da suoi, che non uscisse; ma egli non uolle loro consentire: dicendo, esserli sù prema uergogna lo starsi dentro le mura, a tempo massimamente, che il nimico l'ingiuriaua, & chiamaua uile. Ilperche per fuggire uituperio, & acquistare honore, n' uscì fuori a rittouare il nimico, & uolle anzi con honore morire, che restare con infamia in uita. A questa maniera di fortezza si riduce quell' altra di coloro, che per ubidire a comandamenti de loro Principi, ne uanno ad esporsi a pericoli della guerra. Et questi sono assai meno lodati de gli altri già detti. Perche essi non uanno ad incontrare i pericoli per cagion dell' honore, nè per fuggir l'infamia, come que primi; ma per paura della pena, che da i Signori loro uiene minacciata. Vn'altra maniera di fortezza si truoua, laquale è fondata sopra la sperienza: come di molti soldati si uede. Percioche essendo nella guerra molte cose in apparenza spauenteuoli, & in sostanza di poco momento; i soldati, che l' hanno sperimentate piu uolte, non le stimano: & facendosi animosamente auanti, sopportano molte fatiche. Et per la lunga pratica, che essi in cio hanno, sanno guardarsi da molti mali. Et hauendo l'arte del combattere, sanno schifare i colpi, & ferire a tempo il nimico. Di che nasce, che essendo essi armati, pare che col nimico disarmato, & affatto dell'arte del combattere ignorante, s'adoperino. Et in effetto in cosi fatte zuffe, quelli sono maggiori combattenti, che hanno le membra piu robuste, & piu gagliarde. Ma quello, che essi uagliono, allhora si scuopre, quando o si ueggon giunti nel maggiore pericolo, o abbandonati da suoi: percioche allhora tutti in potere della fuga si danno. La doue que ciuili, che per non incorrere infamia, o con la speranza dell' honorato premio hanno tolto le arme, se ne stanno a pericoli della morte saldissimi. Dicono anchora molti, che l' ira sia fortezza. Percioche si ueggono alcuni adirati andarne incontro a nimici

mici armati, & non altramente a colpi de' nimici esporsi, che si facciano le fiere contra coloro, che le feriscono. Et non è marauiglia, che l'ira sia assomigliata alla fortezza; poi che i forti, & ualenti sogliono essere iracondi: & si uede l'ira istessa essere molto atta a spingere l'huomo innanzi, & ne pericoli precipitarlo. Et benche i ueri forti non si muouano se non consideratamente, & per cagione dell'honesto; l'ira nondimeno aggiugne loro uigore, come diceua Homero. Alle fiere, che prouocate dal dolore, & dall'ira si uanno a perdere contra coloro, che ferite le hanno, nulla curando del male, che potrebbe loro auuenire; non conuiene questo nome di fortezza. Perche se questo fosse, si potrebbono ancho gli asini chiamare forti: quando ritrouandosi affamati, non bastano le bastonate a cauarli del uerde prato. Per questa medesima cagione, non chiameremo noi forti quelli, che accesi dalla libidine s'espongono a gran pericoli. E' ben uero, che questa fortezza, che altri attribuisce all'ira; è molto naturale: & pare, che uera fortezza sia, quando uiene accompagnata dalla ragione; & col fine, per loquale si dee ogni cosa fare. Non ueggiamo noi, che gli huomini, quando sono adirati, si dolgono forte per la riceuuta ingiuria, & uendicati poi si rallegrano? Ma tutti questi, che fanno atti uirtuosi mossi da altro, che dall'amore dell'honesto, si possono ben chiamare ualenti combattitori, ma non già forti; poiche non mossi dall'honestà cio fanno, ma dalle passioni non guidate dalla ragione: hanno nondimeno somiglianza con la fortezza. Fa mentione ancho il filosofo d'un'altra sorte di fortezza, & è di quelli, che non per pratica, che habbiano della guerra, come s'è poco auanti detto; ma per certa sicurtà, che s'hanno acquistata dall'hauere spesso combattuto, & uinto, s'espongono liberamente a pericoli. Et ne uengono perciò ad essere simili a forti: ma non sono però già tali; poi che non mossi principalmente dall'honesto fine, ma dalla credenza, che hanno per le passate proue di douer restare superiori,

rioni, ne uanno intrepidamente auanti. Il medesimo si suol uedere negli ebbri. Ma tosto che ueggono non riuscir loro il pensiero, si danno in fuga. La professione del ualoroso, & forte sì è di sostenere, & d'andare incontro a pericoli, che sono, & paiono a gli huomini spauenteuoli: nè per altra cagione, se non perche il fare cosi è honesto, & il lasciare di farlo è uituperoso. Et che l'essere intrepido a pericoli spauenteuoli sia proprio cosa da forte, l'uniuersal giudicio delle genti il dimostra: che maggiori lodi di fortezza danno ad un ualente huomo, che si mostra intrepido ne subiti, & inpensati pericoli, che a colui, che antiueduti prima gli haue sse. Quasi uogliano dire, che colui, che antiueduti gli ha, si sia con la ragione apparecchiato a sofferirli: la doue chi all'improuiso ne è stato oppresso, & u'è stato saldo, come un ualoroso far dee; dimostra, che non per discorso, che fatto u'habbia, ma che per uero habito u'è stato intrepido. Che già chi per le cose prouiste non si commuoue, si dee credere, che egli lo faccia per la consideratione hauutaui sopra, & non per uero habito di fortezza, come nelle repentine si fa. Potrebbesi ancho dire con Eustratio, che la fortezza ha anch'ella i suoi gradi: & che colui, che serua il decoro ne pericoli subitanei, & improuisi, è di maggiore fortezza dotato, che non è colui, che mostra il suo ualore ne pericoli antiueduti. Percioche colui mostra d'essere fondato in habito di que sto altro. La quinta maniera di non uera fortezza è di quelli, che per non essere mai stati alla guerra, non conoscendo l'importanza de pericoli, ne uanno animosamente a truouarli. Et questi non sono molto differenti da quelli, che la speranza fa animosi: ma tanto men forti, quanto essi non hanno in se cosa, che dia loro uigore in uece della speranza, che sospinge alla battaglia quegli altri. Onde auuiene, che quelli si ueggono stare qualche poco di tempo alla battaglia saldi, & questi, ueduto che habbiano andar le cose altramente di quello, che essi pensauano, si pongono tosto in fuga:

come si legge de gli Argiui. iquali mentre pensauano douer combattere co Sicionii, che essi stimauano deboli, & men forti di loro; ne andauano animosi auanti: auuedutisi poi d'hauere a fare con Lacedemoni, natione ualorosissima; uoltarono tosto le spalle. Eccoui detto quali sieno i ueri forti; & quali quelli, che paiono, & non sono. Et benche, come s'è piu uolte detto, la fortezza stia in mezzo fra 'l timore, & l'audacia. Voglio però, che sappiate, che piu chiara si mostra con l'opporsi a pericoli spauenteuoli, che non fa nel reprimere la souerchia audacia: Percioche maggiore atto di fortezza è rimanere intrepido ne casi terribili, & ne pericoli della morte, & in quelli portarsi, come la ragione comanda; che temperare l'audacia in certi casi, ne quali si potrebbe eccedere, usandola. Perche, come dice il dottissimo, S. Thomaso, l'huomo allhora teme, quando conosce hauere a contrastare con huomo, o con altra cosa di se piu potente: & allhora nasce l'audacia, quando l'huomo pensa di non essere auanzato di forza da colui, che esso ua ad incontrare. Prendesi adunque il nome di forte dal sostenere animosamente le cose, che li recano dolore. Et perche la uirtù della fortezza porta seco dolori, & molestie; per questo ne uiene ella meritamente lodata: percioche piu difficil cosa è il tolerare i dolori, che l'astenersi da piaceri. Et se bene la fortezza s'esercita nel sostenere i dolori; non è per questo, che il forte non si diletti in cosi doloroso essercitio, considerando l'amato fine, che egli per questo mezzo conseguisce: auuenga che tal diletto da i presenti dolori offuscato sia. Di che fanno fede quelli, che combattono alle pugna col corpo ignudo: iquali; per essere composti di carne, graui dolori sostengono dalle percosse, & perche i dolori sono molti; & l'honore, che n'aspettano, è di poco momento: essendo il piacere da i dolori auanzato, si che poco consolamento ne sentono. Ora se questo medesimo accade alla fortezza, diremo, che al uirtuoso forte dispiace molto, & sente dolore delle ferite, & della morte, &

uolentieri la schiferebbe: ma ueggendo, che il sopportarla è honesto, & il fuggirla è laido, & uituperoso; con forte animo l'abbraccia, & sostiene. Bisogna adunque dire, che il uero forte soffèra quelle aspre molestie, & la morte stessa contra sua uoglia: perche non s'espone a tanti mali per cagione di proprio interesse; ma per l'honestà solamente. Et quanto egli è piu uirtuoso, & quanto piu uede potere la uita sua giouare a mortali, tanto li dispiace maggiormente la morte. conoscendo, che se, & gli amici, & la patria, priua di grandissimi beni. Et per questo si guarda da quelle maniere di morte, che nulla giouano al publico, nè al priuato, & che non si prendono per amore del fine honesto, secondo l'ordine della uera ragione. Nè questo scema punto la sua uirtù; poi che nulla stima tutte queste cose rispetto all'honestà: per laquale egli ne ua intrepidamente a morire. Di qui facilmente si uede, che non tutte le uirtù si mettono in opera con piacere del uirtuoso, come si fa della liberalità, della magnificenza, & dell'altre simili; se non quanto li diletta, & si compiace col fine, che il muoue. Certa cosa è, che il liberale si prende gran piacere del donare, il magnifico di far palagi, il magnanimo di fare atti honoreuoli: & si godono tutti costoro, & si rallegrano così per l'opere, che essi con diletto fanno, come per lo fine, che a quelle opere li muoue, che è l'honestà. Non così auuiene del forte, ilquale in tutti gli atti di fortezza, che egli usa, sente dispiacere, & dolore: ma per molesti, & grieui, che si sieno, li tolera per amore del fine honesto, che ha sempre su gli occhi: la cui presenza tempra l'asprezza de mezzi, laquale uolentieri per quel fine abbraccia. Et lasciate pur dire a coloro, che dicono, che il uirtuoso non puo patir male, hauendo sempre seco la uirtù, nel laquale ogni suo gran bene consiste: & che non essendo lesa la uirtù, egli non si puo dire in parte alcuna offeso. Anzi contra costoro dice il filosofo, che quanto piu un'huomo è compiuto di uirtu, & fornito de beni della fortuna; tanto

piu

piu conuiene, che egli della morte s' attristi: perche non puo l' huomo non attristarsi, quando si uede priuo del bene, che li conuiene lasciare: & tanto è maggiore il dolore, quanto maggiore è il bene, di che priuare si uede. Si che ueggendosi il uirtuoso priuar per morte delle sue uirtù, per lequali è ueramente degno di uiuere, & della felicità della uita, nellaquale si truoua; è necessario, che egli s' attristi di tanti altri mali, che sofferire li conueniſſe, salua la uita.

PRINCIPE. Intendo quanto hauete detto di questo ualoroso, & forte huomo, & delle sue tante lodi: & in effetto dite, che non si puo lodare di fortezza se non colui, che per l' honesto, & non per altro priuato rispetto, s' espone a pericoli della morte. Che diremo noi de soldati, iquali uanno ad incontrare i gran pericoli? come de fanti Tedeschi si uede, che per guadagnare l'artiglieria dell' essercito nimico, ne uanno allegramente ad una quasi certa morte: gloriandosi d' essere stati a pericoli così terribili eletti, onde li chiamano la parte perduta.

AGOSTINO. Di questi dice il filosofo, che non meritano il nome di forti, per le già dette ragioni; ma che si possono, & debbono chiamare ualenti alla guerra, anzi utilissimi a capitani loro: percioche quanto meno hanno della uera fortezza, tanto hanno meno di bene in se, per loquale debbiano risparmiare la uita: non essendo ella per altro necessaria. Et questo è quanto intorno alla fortezza, secondo l' intentione del filosofo, m' occorre. Vegniamo hora a ragionare della temperanza.

PRINCIPE. Secondo il uostro dire, M. Agostino, Alessandro Magno non si dourebbe porre nel numero de forti, auegna che con animo così forte a tanti, & così fatti pericoli di morte s' esponesse nelle grandi imprese, che egli fece.

AGOSTINO. Se uogliamo stare a quello, che s' è detto, secondo la mente del filosofo, nè Alessandro, nè Cesare, nè Pompeo, nè qual si uoglia altro, che habbia combattuto

per regnare, meritano il nome di forte. Percioche, per quanto nelle historie si uede, nessun di loro combattè mai principalmente per l'amore dell' honestà, ma sì ben per desiderio di regnare solamente. Parea uoi Signore, che Giulio Cesare meritasse il nome di forte, quando con tanto ardore si uolse tutto a douer farsi Signore della patria sua, come fece? Et a chi dicesse, Perche non meritaua egli il nome di forte, quando combatteua contra Ariouisto, & contra tanti eserciti di Galli, & d' altre tante nationi in difensione della libertà Romana? Risponderei, che le uirtù sono in modo congiunte, & legate insieme, che chi n' ha una, l' ha tutte: & a chi ne manca una, mancano tutte. Chi non sa, che, se Giulio Cesare hauesse fatte quelle così gran pruoue, & si fosse esposto a tanti, & così fatti pericoli per amore dell' honesto, & per difendere la patria da nemici; che sarebbe stato fortissimo, & degno d'eterna lode? Ma quale honestà lo mosse a combattere con Pompeo, ilquale era capitano del Senato, & difendeua la libertà di Roma? Et chi dice, che cio che egli faceua contra Pompeo, era per difensione della patria, della quale Pompeo sotto colore di difenderla, uoleua farsi Signore; dicami ancho di gratia. Se esso combatteua per la libertà di Roma, perche cagione essendo uincitore, & senza contrasto, non la lasciò nella prima sua libertà? Et Alessandro da quale honesta cagione mosso n'andò a torre il regno a Dario Re di Persia, non contento della metà del Regno, che colui gli offeriua? Egli combattè ancho contra tante altre nationi con ardentissima sete di regnare, in modo, che udendo una uolta dire, che si ritrouauano infiniti mondi; sospirò: perche di tanti non ne hauesse acquistato anchora uno. Oltre di questo di quanti uitii sono perpetuamente l' uno, & l' altro infami? Et non possono già stare insieme le uirtù, & il uitio, non altramente, che il gran caldo, & il gran freddo. Loderei ben' io per ueramente forte huomo, & ualente Horatio Coclite, per quel glorioso fatto di farsi tagliare il ponte dietro, &

col manifesto pericolo della morte gittarsi in fiume, per liberare la patria dal nimico essercito. Si predicherà sempre per caualiere uirtuoso, & forte quel tanto celebrato Leonida, di cui uaghissimamente quel poeta diceua.

Leonida, che a suoi lieto propose
Vn duro prandio, una terribil cena.

Et chi non facesse stupire di marauiglia quell' atto rarissimo d' Epaminonda? ilquale, come sapete, hauendo ualorosissimamente combattuto, & essendo stato ferito di mortale saetta; non uolle, che ella gli fosse tratta del corpo, fin che non uide lo scudo saluo, ilquale come caro compagno delle sue lunghe fatiche abbracciò. Et inteso che gli nimici erano rotti, fattasi trar la saetta fuori, allegramente uia col sangue ne mandò la uita. Gran tempo bisognerebbe, Signor mio, à narrare i fatti egregii di tanti ualentissimi huomini: i quali non si puo negare, che fossero ueramente forti per la consonanza della loro uirtuosa uita. Et chi potrebbe negare questo glorioso nome di forte a Mutio sceuola, a quel gran Decio, all' Atheniese Codro, che si destinarono a certa morte per la libertà della patria loro? Non si niega già, che Giulio Cesare, & Alessandro Magno, non mostrassero mille uolte segni di grandissimo uigore d'animo contra la euidente morte nelle loro imprese: ma, come ho detto, non consentiuano i uitii loro, che in alcuno loro atto si potesse dir loro il nome di forte, & di uirtuoso.

PRINCIPE. Non mi posso accommodare nell' animo, che solamente ne pericoli della morte la uera fortezza si mostri. Perche se questo fosse, non meriterebbe il nome di forte, & ualorosa donna quella, che sostenesse i tormenti senza la morte, per non indursi a commettere l' adulterio. Egli è certo, che tanta uolontaria patienza era per conseruare l'honestà, & atto di uirtù, & non già d' altra, che di fortezza. Oltre di questo, se ne pericoli solamente di morte s' hauesse a mostrare questa gran uirtù, pochissimi l'haurebbono: per-

ol che

che rari sono i casi, ne quali si dee l'huomo esporre a pericoli della morte nella guerra giusta, & non dee farlo per ogni lieue cagione. Nè si dee credere, che questa bellissima uirtù habbia sì picciolo campo da essercitarsi.

AGOSTINO. Signor, douete sapere, che questo nome di fortezza si puo intendere in piu modi: de quali questo è uno, che diamo il nome di fortezza a quello, che s'usa solamente ne pericoli della morte. Et di questa non intese Aristotile: perche s'escluderebbono dal nome della fortezza infiniti uaforosi, & degni di questo nome, come uoi hauete detto di quella donna. Et che ragione sarebbe, che uno, che sostenesse costantemente & con patienza molti graui disagi, & dolorose fatiche digiunando, uegghiando, & trauagliando per freddi, & caldi eccessiui per saluare l'honestà; non ne douesse essere stimato forte? Egli è ben uero, che chi prendesse la fortezza per quella solamente, che si mostra ne pericoli della morte, ristrignerebbe il suo nome al suo proprio significato. Percioche il naturale uso della uirtù è nelle cose difficili, massimamente quando ella si genera. Et certo è, che non si troua cosa piu difficile, che lo star forte nel pericolo della morte, per essere ella la piu terribile di tutte le cose humane. Et per questo uolendo il filosofo parlare della fortezza, la dichiarò per lo piu difficile atto, alquale si possa questa uirtù applicare: non negando però, che nelle altre opere humane piu, o meno difficili, ella non si possa usare: come per essempio. Poniamo, che un robustissimo facchino possa portare al piu della forza sua cento pesi, non si dirà già per questo, che quando ne portasse nouanta, o dieci, non fosse quel medesimo ualente facchino, che se bisognasse, ne porterrebbe cento: se ben nel portare de pesi piccioli la sua robustezza non si conosce. Egli si puo ancho dire, & bene, che la fortezza, secondo che è habito perfetto, sospinge l'huomo a sostenere qual si uoglia morte, prima che a fare una cosa dishonesta, & contra l'ordine della ragione, che è quel-

lo

lo, che dà l' essere a tutte l' opere buone: & fa, che si debbia antiporre il suo bene a tutti i beni del corpo: & fa, che molte piu si debbia la colpa abhorrire, che la pena. Percioche non è bene alcuno del corpo, che si possa agguagliare a quello, che la diritta ragione ci mostra: anzi ci afferma, che nella uita nostra non u' ha cosa horribile, & da temere, se non la colpa. Si potrebbe ancho dire, come dice quel dottissimo santo, che ci sono due maniere di guerra, ne cui pericoli si puo essercitare la fortezza. L' una è quella generale, che si fa tra due esserciti nimici; l' altra è quella particolare, che si fa tra due huomini: come sarebbe a dire. Fermato che s' habbia nell' animo un giudice di non fare cosa ingiusta, & un' altro, che u' ha interesse li minacci la morte, se a suo modo non giudica; se egli per l' amore dell' honesto, & per non fare quel che non dee, della instante morte, che il tiranno li minaccia, non teme; è ueramente ualoroso, & forte; poi che s' espone a pericoli della morte per l' honestà nella guerra particolare, che in effetto, quanto all' atto della fortezza, tanto uale, quanto l' uniuersale. Et così puo saluarsi, che la fortezza si puo usare ne pericoli della morte in qual si uoglia guerra: pure che il fine sia honesto, secondo che la retta ragione detterà. Et perche la morte douunque, & per qual si uoglia cagione auuenga, o in guerra, o in pace, è sempre terribile; possiamo sicuramente dire, che forte, & ualente sia chiunque per amore dell' honestà la dispregia. Onde io chiamerei liberamente forte uno, che a tempo di peste, non potendo patire di ueder morire di disagio un suo amico, o non amico appestato; ne andasse senza paura di morte a soccorterlo. Il medesimo direi d' uno, che per fare qualche gran seruigio alla patria sua; si metteste ad un lungo, & pericoloso pellegrinaggio. Et perche s' è della fortezza detto a bastanza.

PRINCIPE. Aspettate di gratia M. Agostino, non mi lasciate con questa ruggine nell' animo. Non dite uoi, che

il fine, che muoue l'huomo a fare i fatti egregii, è quel che da, & toglie la lode a colui, che li fa. Ditemi adunque, perche non chiameremo noi uirtuosi, quelli che per la gloria sola del mondo si muouono a fare bellissime opere, & publico utile; poi che fanno opere degne di gran lode? Che so io, quale si fosse l'obbietto di Leonida, quando per saluar la patria ad una morte certa s'espose? Chi sa, se egli a questo si mosse per acquistare la gloria del mondo, perche si parlasse di lui honoratamente, a punto come ne auuenne? Così si potrebbe ancho dire di Codro, di Decio, & d'altri molti.

AGOSTINO. Io ui dico Signore, & dirò sempre, che alcuni hanno fatto atti uirtuosi, anzi uirtuosissimi, ma non già uirtuosamente. Dico uirtuosi, perche furono simili a quelli, che per la uera honestà si fanno: ma perche non furono fatti per habito di uirtù; non meritano nè il nome, nè la lode di uirtuosi: come di quelli auuiene, che si fanno da coloro, che si mouono principalmente per la gloria del mondo. Et se Epaminonda, & Leonida, & altri tali hebbero altro obbietto nell'animo loro, che la sincera charità della patria, & l'amore dell'honesto, talmente che se fossero stati certi, che de loro glorioſi gesti non fosse stato per seguirne fama alcuna, non gli haurebbono fatti; dico, che costoro non haurebbono meritato il nome di ueri forti, nè di uirtuosi: ma di ualorosi, & gran soldati sì bene, come si può dire di Cesare, & d'Alessandro. Percioche, Signor mio, la virtù è da se tanto bella, & amabile, che per se sola può contentare chi la possiede. Et parmi, che uno, che cercasse la uirtù per la gloria, fosse simile a chi cercasse d'hauere un'albero atto a produrre dolcissimi, & pretiosissimi frutti, solamente per l'ombra. Et chi la cercasse per acquistarne roba, sarebbe come colui, che s'ingegnasse di seruire vna Signora nobilissima d'animo, & di corpo, per guadagnarne la gratia d'una sozza, & vilissima serua di lei.

PRINCIPE. Questa mi pare una bellissima similitudi-

ne: & tengo per fermo tutto quello, che & hieri, & hoggi so pra di cio n'hauete detto. Ma non mi posso accommodare nell'animo, che uno huomo da bene non possa hauere una uirtù senza hauere ancho tutte l'altre. Perche ne so io alcu no, che dona uolontieri, & con misura, onde si puo chiama re liberale: & nondimeno è tanto inchinato alle cose uene ree, che fa molte cose degne di giusta riprensione.

AGOSTINO. Questa dubitatione trouo io da molti di sputata, & uariamente risoluta: tutti nondimeno s'accorda no in questa conclusione, che le quattro uirtù perfette, co me sono la giustitia, la fortezza, la temperanza, & la pruden za, sono in modo legate, & concatenate insieme, che chi nè ha una, l'ha tutte: ilche non dicono delle altre. Perche sta per posibile, che uno sia così forte, che per l'honesto, & per non fare cosa contra l'ordine della ragione, porrebbe mille uite: & che sia poi tanto pouero, che non possa esser citare la liberalità, nè la magnificenza, & molto meno la ma gnanimità. Altri, &, secondo me, migliori, dicono a que sto modo: che le uirtù sono tutte intrecciate in modo, & le gate insieme, che chi n' ha una, l' ha tutte. Et a quello, che uoi dite d' hauere ueduto un' huomo liberale, ma impudi co; rispondono con Aristotile (come hieri diceuamo) che gli huomini nascono con le inclinationi alle uirtù, & a i uitii. Onde si uede un fanciullo inclinato alle lettere, alla mo destia, alla ubidienza: un'altro all' opposito. Et dicono, che queste così fatte inclinationi sono uirtù naturali, & non ue re uirtù morali: perche non si fanno per elettione, & per lo uero fine dell'honesto: nè sono habiti acquistati con l' opere uirtuose: & per questo non sono collegate insieme, & si pos sono hauere separatamente l' una dall' altra. La doue le uir tù perfette, & acquistate con l' essercitio, & con la dottrina sono talmente col nodo dell' amore dell' honestà unite, & legate insieme, che chi n' ha una, l' ha tutte. V' è poi di piu la prudenza a tutte l'altre uirtù familiare: la quale tiene in

modo tutte l' altre unite, & congiunte; che colui, che n' ha una sola, l' ha tutte. Ilche uoglio con un familiare essempio mostrarui. Poniamo, che sia un uecchio ingenuamente nato, & ottimamente alleuato, la cui bontà sia tanta, & così nota, che da chiunque il conosce, pure che habbia senno, sia amato, honorato, & desiderato: & uoglio, che costui habbia dieci, o piu figliuole, tutte simili a se in bontà, & lequali lo riueriscano, & ubidiscano in modo, che non pensino mai, nè dicano, o facciano cosa, che sia al uolere di lui contraria; anzi che nè ancho senza suo manifesto ordine muouano il piede. Ora credete uoi Signore, che in questo caso si ritruoui persona, che possa amare una di queste figliuole, che non l' ami per amore del padre loro; & che ne possa amare l' una, senza amare le altre? So, che direte di nò: tanto la cosa è da se manifesta, & chiara. A questo padre assomiglio io l' eterno Iddio. Ma per non tenere la mente di V. Eccell. tanto alta, massimamente potendo piu bassamente condurre il nostro ragionamento al medesimo fine; uoglio, che ne rappresenti quello, che dicono comunemente l' honesto, & le sue figliuole sieno le perfette uirtù morali: le quali sono in modo obedienti a questo loro padre, & tanto unite insieme ad amarlo, & ad ubidirlo, che senza suo ordine, non farebbono, nè direbbono, nè penserebbono mai cosa alcuna. Per la qual cosa si puo chiaramente uedere, che la tanta loro unione, & collegamento è cagione, che chi ne ama una, le ami tutte: & chi n' ha una, l' habbia tutte: se bene a diuerse materie applicate sono: come è la liberalità al donare, & la magnificenza al fabricare. Perche non se ne puo alcuna di loro hauere senza l' amore dell' honesto. Non ui paia adunque strano, che io dica, che Giulio Cesare, & Alessandro Magno non meritano questo honoratissimo nome di forte: non hauendo, nè l' uno, nè l' altro amato giamai alcuna di queste figliuole, che senza l' amore del padre loro amare non si poteuano. Dal qual buon padre, l' uno l' amo-

re del uino, & del regnare; l'altro l'amor solo del regnare, & molti altri infami uitii allontanarono amendue. Ma passiamo hora alla temperanza: la quale è una delle principali uirtù, & di molta importanza. Perciochè questa modera i piu necessarii atti della uita nostra, & quotidianamente s'esercita. Ilche non si fa così della fortezza, nè delle altre uirtù, lequali s'operano in cose non così necessarie al uiuer nostro. Ma prima che si uegna a dire delle sue proprie conditioni, uoglio rinfrescare a V. Eccell. la memoria di quanto hieri & l'altro si disse della natura della uirtù morale. Già sa V. Eccell. che l'anima nostra ha, come dicemmo, cinque parti potentiali. Lasciamo hora la uegetatiua, che è la piu comune, & per la quale ogni animale si nudre, & è alienissima dalla ragione: perche non conosce, & per conseguente nè uniuersale, nè particolarmente discorre, nè ancho alla ragione ubidisce. Et diciamo della parte sensitiua, la quale conosce, & si diletta, & compiace ne suoi obbietti: & allontontro s'attrista, quando le sono contrari, o che se ne uede priua. Et questa parte non si chiama ragioneuole: perche in uero non ha notitia delle cose uniuersali, nè tanta delle cose passate, & future, che ella possa discorrere sopra, come fa la parte ragioneuole, laquale ha questo nome per eccellenza: perche tiene la ragione in se stessa. Ilche non si puo della parte appetitiua dire, che dipende dal senso, & che si chiama ragioneuole anch'essa solo, perche è dalla natura disposta ad ubidire alla ragione. Quello a punto, che qua giu nel mondo si uede, doue quantunque gli elementi, & l'altre cose di loro composte sieno astretti ad ubidire a corpi celesti; nondimeno talhora per la contraria dispositione della materia, o pure per la contrarietà de gli agenti particolari all'influsso celeste non ubidiscono. A questo modo fa la parte appetitiua inferiore con l'intelletto superiore. Non so; se V. Eccell. m'intende.

PRINCIPE. Intendo benissimo questa corrispon-

denza delle parti dell' anima l' una all' altra: perche hieri ancho, & l' altro ne fu ragionato assai. ma non mi ricordo, se mi diceste la cagione, perche essendo quella parte inferiore prodotta dalla natura per ubidire alla superiore; sempre non le ubidisca.

AGOSTINO. Per torre piu ageuolmente V. Eccell. da questa dubitatione, uoglio, che si ricordi di quello, che l' altr' hieri le dissi: & se non gliele dissi, pensai di dirgliele. Et questo è, che, inteso che l'intelletto habbia qualche cosa buona, o che paia buona; subito la uolontà, cioè, l' appetito intellettiuo la uuole: & se l' appetito sensitiuo non le osta, la manda tosto ad effetto. Che se questo sensitiuo appetito conoscesse quella cosa per buona, come la conosce l'intelletto; senza altra resistenza ubidirebbe alla ragione: & seguirebbe il desiderato ragioneuole affetto. Ma perche egli si ritruoua forte collegato col senso, ilquale non conosce, nè penetra così bene nelle parti intrinseche della cosa dalla uolontà propostali; anzi perche si truoua dal piacere di questo senso corrotto; se quella cosa gli è contraria, la rifiuta: & non ubidisce alla uolontà. Laquale uolontà è congiunta all'appetito sensitiuo, non come il Signore col seruo, a cui non è lecito di contradirli; ma come il benigno padrone col suo libero seruidore: che amandolo, consente talhora a piaceri di lui, se ben sono a quello, che esso comanda, contrarii. Anzi il seruidore preso tal uolta dal suo dishonesto piacere sa tanto ben lusingare, che n' induce il padrone al suo uolere. A questo modo la uolontà suiata, & uinta dal senso, opera all' opposito di quello, che la ragione uorrebbe. Et non è marauiglia, che il senso erri contra la ragione: perciò che non conoscendo egli piu che quanto il gusto, o il tatto gli rappresenta; non puo giudicare piu la, che da quel diletto, o dispiacere, che nella cosa da lui tocca, o gustata sente. Che sa quel famelico, che quel bene acconcio fungo, che dinanzi gli si pone, possa essere nato sopra alcu-

no

no ruggin oso ferro, o che la natura sua sia uelenosa? Et che, puo sapere il sentimento di quello adultero, che di quel momentaneo piacere sia per uenirnegli gran danno di uita, o d'honore, o di roba? Ilche tutto puo sapere la ragione: laquale uolgendo l'occhio a quel naturale principio, che dice, Non fare altrui quello, che per te non uorresti, & lascia stare l'altrui moglie; & ricordandogli i tanti mali, che sogliono all'huomo seguire dal disordinato mangiare, & bere; dal dishonesto piacere il ritrahe. Et di qui nascono que quattro stati del uiuere nostro. L'uno, quando il senso tanto preuale, che uince, anzi smorza a fatto il lume dell'intelletto, & a guisa di bestia al suo diletto ne corre. L'altro quando la ragione ha tante uolte superato l'appetito del senso, che l'ha fatto a se senza contradittione ubidiente. Et questo fa la uirtù della temperanza. Il terzo è, quando il senso combatte con la ragione, & rimane uinto da lei. Et questo è lo stato del continente. L'altro è, quando rimane uincitore il senso. Et questo fa l'incontinente. Ma perche di ciò hieri fu ragionato alquanto, & se ne parlerà ancho appresso; passeremo hora a dire della temperanza: il cui ragionamento, dice il filosofo, ragioneuolmente segue quello della fortezza. Perche amendue sono uirtù, che hanno a regolare l'appetito del senso: & sono moderattici, l'una, cioè, la fortezza, delle passioni, che produce la parte irascibile, laquale fortezza (come già hauete inteso) fa l'huomo per l'honesto intrepido ne pericoli, & patientissimo ne dolori; l'altra modera le passioni, che nascono nella concupiscibile: & fa l'huomo modesto, temperato, & inuitto nelle delitie del senso, & nelle lusinghe dell'appetito carnale. Iquali due affetti, moderati che fossero, sarebbe la uita humana tranquilla. Et al contrario sarà turbatissima, & infelice; se questi affetti non si castigano, & riduconsi all'ubidienza della ragione. Il perche ne uengono meritamente queste due uirtù innanzi all'altre honorate, & lodate. Seguendo adunque l'ordine del filoso-

fo

so diremo, che la temperanza, come hieri diceuamo, si ritruoua nel mezzo del piu, & del meno de piaceri humani, & ancho de dispiaceri: benche ella si conosca meno in questi, che in quelli. Perche minor forza ha il dolore di non hauere il desiderato piacere, che non ha l' allegrezza di possederlo. Et perche i piaceri, e i dispiaceri sono contrari, & le cose contrarie si generano nel medesimo soggetto; non solamente la temperanza, ma l' intemperanza ancho in amendue si ritruoua. Et per uenire a particolari, è hora da uedere, intorno a qual maniera di piaceri s' esserciti la temperanza. Percioche altri sono i piaceri, che s'appartengono al corpo; altri quelli, che si prendono con l' animo, senza che il corpo mouimento, o alteratione alcuna ne senta. Et diremo prima di quelli dell' animo, come sono i piaceri, che l'huomo prende col desiderio, & col possedere la scienza, o l' honore: de quali l'anima si gode senza alteratione alcuna del corpo. Ma perche mi potreste dire, Tu dici il uero, che i piaceri dell'anima si prendono, senza che si conosca alteratione alcuna nel corpo, come s' è detto del desiderio dell' acquistare, & dell'acquistato honore, o scienza: & che perciò meritamente questi diletti sieno chiamati diletti animali: cioè, pertinenti all' anima sola, senza alcuna apparente passione del corpo. Ma che diremo noi della tristezza, che ci segue per lo non potere acquistare honore, & scienza, o per la perdita della robba, o per lo seperarci da gli amici, & allontanarci dalle cose amate? La quale tristezza ha hauuto forza talhora di condurre il corpo a tanto maceratione, & debolezza, che è stato per morirne. Et nondimeno tutti questi dispiaceri, come quelli che sono a già detti piaceri contrari, & intorno a quali ancho s'esserci ta l'intemperanza, come dice il filosofo, sono pertinenti all' anima. Onde ne segue, che non si debbiano chiamare animali diletti, o tristezze solamente quelle, che senza passione di corpo si fanno. A questo risponde quel dotto Inglese, che questa distintione de piaceri in piaceri corporali, & animali si dichiara

chiara per quella, che fa Aristotile nel primo della Rhetorica, doue distingue le concupiscenze, e i desiderii humani in due maniere: delle quali l'una è delle concupiscenze non ragioneuoli, l'altra delle ragioneuoli. Et chi ben considera, & pone queste parole con quelle; truoua, che per le concupiscenze irragioneuoli intende quelle, che qui chiama piaceri naturali: & per le ragioneuoli quelle, che qui chiamiamo animali. I piaceri non ragioneuoli sono quelli, dic' egli, che nascono in noi senza discorso alcuno di ragione, o d'intelletto, come sono gli appetiti del mangiare, & del bere, & delle cose ueneree, iquali sono qui chiamati naturali. Quelli chiama poi ragioneuoli, che nascono in noi doppo qualche discorso, o ragione d' intelletto: ilquale mostrandoci alcuna cosa per buona, o per utile di presente, o che ne possa per l'auuenire dilettare; muoue il nostro appetito. Ilche non potrebbe così di presente giudicare il senso: come sarebbe a dire l'amore dell' honore, o della scienza; & il piacere, che l' huomo si prende delle nouelle, o fauole, che diciamo; o pure quello, che l' huomo si prende della presenza de gli amici, o della roba. Onde si uede, che cosi fatti piaceri non sono a noi eo fanciulli, nè con le bestie comuni. Et di questi parlando il filosofo nella Rhetorica, li chiama appetiti, o piaceri ragioneuoli: & in questo luogo dell' Ethica li chiama animali: cioè, pertinenti all' anima. & dice, che si prendono senza passione alcuna di corpo: cioè, precedente. Perche non dice, che la perdita della roba, & dell' honore, & d' altre simili cose, non si senta con dolore, & alteratione di corpo; ma uuole, che di questa alteratione ne sia preceduta la causa nel precedente giudicio della ragione. Ilche de piaceri del corpo non auuiene: iquali hanno origine dal corpo stesso: percioche l' appetito del mangiare, & del bere, & il piacere, che se n' ha; non cominciano con ragione, ma la natura stessa gli apporta. Alloncontro se uno sente ragionare della bellezza dell' honore, & della scienza, persuaso dalla ragione li

desi-

desidera, & cerca con gran diletto, & hauutoli con maggior diletto li tiene, senza che il corpo mouimento alcuno ne senta. Questo si chiama appetito rationale, & lodeuole: & con così fatti diletti non s' impaccia la temperanza, nè ancho l'intemperanza. Perche la temperanza ha solamente risguardo a gli appetiti & diletti dishonesti, & ultupereuoli. Sonoci certi altri piaceri non pertinenti al corpo, ne quali occupano alcuni la uita loro: come sono quelli, che l' huomo si prende in sentire nouelle, & ciance: che percio si dee chiamare piu tosto garrulo, & cianciatore, che intemperante. Perche l'intemperanza non solamente ne porta seco uanità, ma anchora dishonestà. Et per la medesima ragione non si diranno intemperanti quelli, che s' attristano della perdita della roba, & della lontananza de gli amici. Non essendo adunque l' intemperanza intorno alle dilettationi, & a i piaceri dell'anima; resta, che ella sia solamente intorno a quelle del corpo: & nè ancho intorno a tutte quelle del corpo; poiche quelli, che si dilettano piu, o meno di quelche bisogna della uaghezza de colori, o delle figure, o pitture, non sono chiamati, nè temperanti, nè intemperanti: non perche non si possa in simili diletti errare piu, o meno di quelche bisogna; ma perche la temperanza ha da correggere difetti di maggiore importanza. Onde coloro si chiameranno curiosi, & non intemperanti. Non si debbono anchora chiamare intemperanti quelli, che peccano con l' udire: come fanno coloro, che attendono souerchio a piaceri della musica, & del cantare, o del sonare, o alle finte uoci di quelli, che rappresentano nelle comedie. Nel medesimo modo non si debbono chiamare intemperanti quelli, che nel piu, o nel meno eccedono ne piaceri dell' odorare: per quello dico, che solamente all'odorare appartiene. Non si potrebbe adunque chiamare intemperante uno, che si dilettasse souerchio dell' odorare delle rose, o de gli altri fiori, o de profumi, o delle poma odorifere; ma sì bene chiameremo dissoluti coloro,

che

che souerchio si dilettassero dell' odorare delle uiuande, & de condimenti pertinenti al mangiare, o pure del bere: perche questi non dell' odorare assoluto, ma della memoria delle uiuande, & de condimenti, onde quell' odore nasce, si dilettano. Et in questo l'intemperanza consiste. Onde io non dissi senza cagione quelle parole, per quello che all' odorare solamente appartiene. Percioche molti sono, a quali piace l' odore delle cose pertinenti al mangiare, & al bere. Et ueggiamo per essempio, che uno, che habbia gran fame, o sete, sentirà gran piacere d' una buona uiuanda: & mangiata, che l' habbia, & satollo che egli sia, abhorrisce quello odore, che, prima che mangiasse, con molto suo piacere sentiua. Il medesimo diciamo del bere del uino. Et non solamente l' huomo dell' odore si diletta per altro che per l'odore stesso, che ancho gli animali fanno il medesimo. Perche non si dilletta il leone della uoce del uitello per consonanza di uoce, che ui conosca; ma perche gli si rappresenta nella memoria il piacere, che haurebbe di mangiarlo. Nè piace al cane l'odore della lepre per quell'odore; ma per lo piacere, che di douerla mangiare gli si rappresenta. Il medesimo diciamo del uedere: percioche non si gode il leone della forma del caprio ueggendolo; ma del pensiero, che ha di mangiarlo. Et è ragione, che così sia; poi che non mouendosi gli animali per altro, che per instinto di natura, d' altro non si dilettano, che di quello, che per sostentamento della natura loro è necessario: che a questo effetto sono stati dati loro questi sentimenti. L'huomo poi, che è ordinato a piu alto fine, alquale si conduce con l' uso della ragione, nè si puo di questa seruire senza l'opera di tutti i sensi; bisognò, che dell' uso di tutti i sensi per loro medesimi si dilettasse: se bene non seruiuano al sostentamento della sua uita. Il perche conchiude il filosofo, che la temperanza, & l' intemperanza consistono intorno a gli appetiti, & diletti a noi con gli animali comuni. Onde ne segue, che così fatti piaceri ad huomini seruili,

& beſtiali appartengano; poi che quello, che è comune a noi con le beſtie, è coſa beſtiale, & ſeruile. Et queſti diletti ſono quelli, che per mezzo del toccare, & del guſtare ſi prendono: che è tanto a dire, come del mangiare, & del bere, & delle coſe ueneree. Dice poi il filoſofo, che la temperanza, & l'intemperanza conſiſtono molto piu ne piaceri, che ſi prendono dal ſenſo del tatto, che da quelli del guſto. Perche gl'intemperanti, & diſſoluti poco curano de piaceri del guſto, & aſſai di quelli del tatto: percioche molto piu ſi dilettano del mangiare, & del bere ſteſſo, che de ſaporetti, che intorno a quelli ſi fanno. Et perche l'intemperanza conſiſte in que piaceri, de quali l'intemperato piu ſi diletta; ne ſegue, che ella piu ne piaceri del tatto, che del guſto conſiſta: come chiaramente ſi uede del non curarſi l'intemperato de ſapori, de quali è giudice il guſto. Et ne ſe quel goloſo Philoſſeno ampia fede, quando diſſe, che deſideraua d'hauere il collo lungo a guiſa di gru, non già per dilettarne il guſto, ma perche piu il piacere del tatto duraſſe. Egli è ben uero, che ci ſono due maniere di guſto. L'una imperfetta, & quaſi confuſa col tatto: la quale baſta a fare, che l'huomo & la beſtia diſcernano il cibo a loro conueniente da quello, che loro non conuiene. L'altra maniera di guſto & piu perfetta è quella, per la quale ſi diſcernono le ſpetie de ſapori. Et queſta ſi truoua principalmente nell'huomo: perche non è alcuno animale, che ſi diletti delle differenze de ſapori, come fa l'huomo. Ne ſegue adunque, che eſſendo quel ſenſo, intorno al quale s'eſſercita l'intemperanza, & a gli huomini, & a gli animali comune, meritamente ne uenga queſto uitio uituperato nell'huomo: poi che egli, non come huomo, che uiue ſecondo l'ordine della ragione, ma come beſtia ui traſcorre, & pecca. Onde ſi puo dire, che il dilettarſi molto di coſi fatti piaceri, & amarli, & ſeguirli, ſia coſa beſtiale, & da fiere. Bene è egli il uero, che ci ſono certi diletti corporali, che dal medeſimo tatto naſcono, iquali hanno anzi del uirtuoſo, che nò. Onde Ariſtotile,

eccettuandogli dalla sentenza data contra gl' intemperanti, li chiama fra tutti i piaceri, che per lo tatto si prendono, dignissimi d' huomo libero. Et questi sono i piaceri, che si prendono quelli, che giocano alle braccia: quando s' asciugano il sudore, & si stropicciano le spalle, & tutto il corpo, & fannosi per la sanità del corpo altri così fatti rimedii. Et che questi diletti non appartengano all' intemperanza, è chiaro per questo, che i piaceri dell' intemperanza non si stendono per tutto il corpo, ma solamente ad alcuno membro particolare.

PRINCIPE. Ditemi di gratia M. Agostino, se la temperanza non si stende oltre a i piaceri di que due sensi, tatto, & gusto, dicendo che non accade cercare l' intemperanza ne gli altri tre; che mi direte uoi de piaceri, che per mezzo dell'udire, & del uedere si prendono, ne quali, per quel che hieri me ne diceste, ueggo l' eccesso del troppo, & del meno? Percioche non sarebbe lodato uno, che tutto il dì se ne stesse a sentire tamburelli, & piue. Nè si loderebbe ancho colui, che abhorrisse tanto la musica, che non la potesse sentire. Il medesimo si puo dire del uedere, benche sia nobilissimo senso. Perche degno di biasimo sarebbe colui, che ogni dì andasse a uedere rappresentare comedie, o tragedie. Et se questi eccessi si truouano, come in effetto si truouano; non è dubbio, che essi per essere eccessi, sono uitiosi. Queste medesime cose si possono dire dell'odorato. Adunque bisogna ritrouare fra loro il mezzo, nelquale sia la uirtù morale. Et non potendo esser altro, che la temperanza; bisogna dire, che ella intorno a tutti i sensi esteriori si truoui.

AGOSTINO. Signor, uoi douete sapere, che se noi parliamo della temperanza largamente, come quella, che è una mediocrità di tutti i piaceri de sensi, a questo modo ancho ne piaceri de gli altri tre sensi si truoua: Ma uolendo trattare di lei nel suo proprio significato, come l' intese Aristotile; diremo, che non si stende piu in la, che da i due già detti sentimenti del tatto, & del gusto, & propriamente in quelli

del tatto: perche non s' impaccia col gusto, se non quanto appartiene al tatto, o come è in uece di tatto. Sì che ella consiste propriamente intorno a piaceri del tatto. Et non già d' ogni tatto; ma intorno a que piaceri solamente, che nascono dal tatto per mezzo di qualche particolare membro della persona. Et così si ristringono a quelli, che col mangiare, & col bere, & con l' uso uenereo si prendono. Per la qual cosa si puo conchiudere, che la temperanza sia come un comune genere: & che le sue spetie sieno tre. quella del mangiare, & si chiama astinenza: quella del bere, & chiamasi sobrietà: & quella delle cose ueneree, & chiamasi castità. Ora douete sapere, che come il timore è del male futuro, & la mestitia, o il dolore nasce dal male presente; così il desiderio, & la speranza guarda il bene futuro: & il diletto, e 'l piacere nasce dal bene presente. Tante sono adunque le maniere de piaceri, quante sono quelle de desiderij. Ora di questi desiderii, & appetiti corporali ne sono alcuni a tutti gli huomini comuni, & sono necessarij alla uita humana. Altri ne sono particolari, & proprii, & come aggiunti a necessarii già detti. I comuni & necessarii sono la fame, & la sete: perche il corpo nostro ha bisogno di nudrimento secco, & di nudrimento humido, & talhora dell' uno, & dell' altro insieme: perciochè non è huomo, che hauendo il corpo uoto non desideri d' empirlo dell' uno, o dell' altro, o d' amendue. Desiderano anchora i giouani, & quelli che sono d' età, & di natura robusta gli atti uenerei. I desiderii particolari poi sono quelli, che non desidera ognuno; ma ciascuno diuersamente: perche non sono tutti ad un modo: & comunemente nascono da i nostri corrotti costumi, & dalle uane opinioni, & fuori dell' ordine della natura ci uengono. Onde si possono, anzi aduentitii chiamare, che naturali, per essere nati piu da noi, che dalla natura: benche a fatto contra la natura non sieno. Percioche alcuni sono, che naturalmente si dilettano del dolce, altri del brusco: & così ua discorrendo dell' altre cose.

In

In quelli comuni, & naturali desiderii pochi ui peccano. Perche chiara cosa è, che chi non ha fame, non desidera di mangiare: & chi non ha sete, non desidera di bere: & chi non è da Venere sollecitato, non desidera donne. Sapete bene, che quando il corpo è uoto, la natura chiede il suo debito: che è il nudrimento caldo, & secco, se ha fame, o freddo; & humido, se ha sete. Se ella cerca d' empire questo ua cuo con qual si uoglia cibo, che sia; non pecca d' intemperanza, saluo se eccedesse nella quantità: come fanno alcuni, che paiono furiosi in quell' atto d'empire il uentre. Et questi sono pochi, & huomini bestiali, & nimici della natura: la quale non chiede piu di quello, che basta a sodisfare alla fame, & alla sete. Ma questi piggiori che bestie, non cessano mai di mangiare, & di bere: & sono solo per la quantità intemperanti. Ne gli appetiti particolari poi si uede l' intemperanza: perche molti ui peccano, & in molti modi. conciosia cosa che molte sieno le specie di così fatti appetiti, & piaceri, per la gran uarietà delle cose pertinenti al mangiare, & al bere, & per la gran uarietà del uestire, & d' altri appetiti comunemente desiderabili. Onde n' auuiene, che intorno a così fatti appetiti uariamente, & spesse fiate si pecchi: o dilettandosi di quello, che non è lecito dilettarsi, perche sono cose dishoneste, & di loro natura odiose; o pure dilettandosi delle cose lecite piu di quel che bisogna, o oltre il comune uso: come si fa del uino, & delle cose ueneree: Ilche fanno i dissoluti intemperanti, che peccano in tutte le circonstanze necessarie nel bene operare queste cose: dilettandosi di quel, che non debbono; & delle cose permesse & lecite godendosi piu di quel, che debbono, & trapassando in esse il comune uso.

PRINCIPE. Fin qui m' hauete detto, come si porta il temperato intorno a gli appetiti, & piaceri di duo sensi. Hora io uorrei sapere, come s' habbia a portare intorno a i dispiaceri, & dolori, che sopra questi sensi occorrono.

AGO-

AGOSTINO. Signor mio, in questo caso de dolori la temperanza alla fortezza non si somiglia. Perche il forte si conosce nel tolerare uolentieri i dolori, che ne pericoli della morte gli s' offeriscono: al contrario del uile, il quale si conosce nel fuggire i dolori, e i pericoli della guerra: di modo che il forte non si duole nella presenza delle cose spauenteuoli, di che fa l' opposito il uile. Il temperato poi non si duole della absentia de sensuali piaceri, come fa il dissoluto, & l' intemperato: che quando si uede da quelli piaceri allontanato, s' affligе. perciò che ogni carnale desiderio apporta seco dolore, mentre che questi dissoluti, & dati a piaceri del corpo, perche con gran uehemenza li desiderano, s' affligono: & non è cosa dishoneста, che essi non facciano per conseguirli. Et pare cosa strana, che il piacere produca dispiacere: cioè, che dalla uoluttà sensuale nasca all' huomo dolore. Ma non è marauiglia; poi che quando l' intemperato non puo il suo desiderio effettuare, di necessità glie ne nasce affanno. Et di qui è, che la uita de gl'intemperati, & dissoluti benche in piaceri uiuano, è tutta piena di dispiaceri: perche mentre desiderano, stanno sempre in affanno, non conseguendo quel, che uorrebbono: & non è mai, che in qualche desiderio non si ritruouino: & con quanta maggiore attentione procurano i loro sensuali piaceri, da tanto maggior dolore sono accompagnati: ueggendosi sempre priui di quello, che essi uorrebbono. Ma ueggniamo hora a dire dell' altro estremo: cioè, di quelli, che di già detti piaceri molto meno si dilettano, di quello che la ragione uorrebbe. Di questi si puo ben dire, che non se ne ritruoui alcuno, che sia huomo. Perche così stupida natura non cade nè in huomo, nè ancho in animale; poi che si uede gli animali conoscere la differenza, che è fra l' uno cibo, & l' altro, & lasciare quello, che loro non conuiene. Onde si puo dire, che se si ritrouasse alcun'huomo, a cui cibo alcuno non dilettasse, & a cui tutte le maniere de cibi paressero d' un medesimo,

desimo, o di niun sapore; che egli di natura humana non fosse. Et perche di così fatti huomini non se ne suole uedere alcuno, meritamente proprio nome non hanno: ma si possono chiamare stupidi, & insensibili. Ma ritorniamo al temperato, ilquale intorno a così fatti appetiti mediocremente si porta: perche egli non si diletta di que piaceri dishonesti, de quali suole l' intemperante solamente dilettarsi: anzi occorrendo di uederli, se ne contrista: & in somma non si diletta di quello, che non è lecito dilettarsi. Nelle cose lecite poi non si diletta, piu che quanto la ragion comanda. Quanto poi a i dispiaceri, non accade la ragione del contristarsi; quando si uede priuo delle cose da se amate, o lontano dalle sue cose care. Percioche nè ui pone souerchia cura, nè le desidera piu di quel che bisogna: & in effetto nel desiderare le cose dilettenuoli osserua tutte le circonstanze, che la ragione comanda. Et per uenirne piu al particolare dell' uso della temperanza, dico, che il temperante regolatamente & con misura desidera ancho quelli piaceri, che si richiedono alla sanità, & prosperità del corpo: cioè, quanto il bisogno richiede. Così dico ancho di tutte le cose dilettenuoli: pure che non sieno impedimento, o contrarie alla sanità, & prosperità del corpo, & ancho all' honestà: della quale il temperante ha sempre cura. Egli ha ancho risguardo alle sue facultà: cioè, che nello spendere ne suoi honesti piaceri, non ecceda la facultà del suo hauere: come fanno que poueri, che spendono troppo per mangiare cibi pretiosi. Perche se egli questo facesse, mostrerebbe d' amare i piaceri del corpo, piu di quello che la ragione uorrebbe. Ma egli sta sempre in tutte le cose saldo in non discostarsi giamai un punto dall'ordine, & dalla regola della uera ragione. Egli s' è detto molto della temperanza, ma non già tanto, che si sia lodata a bastanza questa eccellentissima uirtù. Onde, prima che facciamo fine al ragionamento di lei, uoglio, che parliamo un poco della laidezza del uitio suo contrario:

perche

perche tanto piu la sua bellezza riluca. Voi sapete bene, che la grandezza di quella generosa uirtù della fortezza si conosce in buona parte dalla laidezza della sua contraria uiltà d'animo. La onde se io ui mostrerò, che l' intemperanza sia piu sozza, & piu uergognosa, che non è la uiltà dell' animo; spero, che conoscerete maggiormente la bellezza di questa da noi tanto lodata temperanza. Voi douete prima sapere, come so, che sapete, che ogni uitio & peccato è uolontario: & qual si uoglia male, che l' huomo faccia, se non lo fa di sua uolontà, non gli si puo imputare a peccato. Di che seguita, che di duo mali, che l' huomo faccia di sua uolontà, quello, che ha piu del uolontario, habbia piu del uitioso. Ora che l' intemperanza habbia piu del uolontario, che la uiltà dell' animo; si pruoua per questo: che quella si fa con l' uso de piaceri, & questa con l' uso de dispiaceri. Et chi non sa, che i piaceri aggradano alla natura nostra, e i dispiaceri allon-contro dispiacciono? Oltre di questo il dolore aumenta la uiltà dell' animo, & conturba, & distrugge la natura del timido: quello che non fa il diletto carnale. Et per questo l'intemperanza, che a questi diletti attende, è piu uolontaria. Onde ne segue, che ella sia di maggiore uituperio degna. Ilche con un' altra ragione si conferma: & è, che la timidità non si puo così ageuolmente schifare, come si fa dell'intemperanza. Percioche ogni uitio si puo lasciare, con l' assuefarsi l' huomo al contrario: come sarebbe a dire, che uno auaro possa col lungo uso del donare con ragione diuentare liberale. Et non è dubbio, che egli è piu malageuole l' assuefarsi l' huomo di non temere il dolore, e i pericoli della morte, che è proprio della fortezza; che non è l' assuefarsi di mangiare, & di bere con la regola della ragione, che è cosa da temperato: percioche questi incitamenti di gola sono piu frequenti nella uita, & l' huomo ha perciò maggiore occasione d' essercitarsi nell' astinenza: senza che è piu facile l' assuefarsi l' huomo a cose, che puo essercitare senza pericolo,

come

come sono questi diletti del senso; che a i pericoli della morte. Di che si uede nel uitio della timidità tutto il contrario. Percioche gli essercitii della guerra & sono rari, & non si possono usare senza pericolo. Il uitio dell' intemperanza adunque è piu degno di biasimo, che non è quello del timore, & della uiltà dell' animo. Vedete ancho un' altra differenza fra l' una, & l' altra: & cio è, che il uile d' animo di malissima uoglia s' espone a i particolari atti paurosi: & si contenterebbe d' essere stimato anzi uile, che essercitarsi nell' opere, che timore, & dolore apportano. La doue al contrario il lasciuo & intemperante si gode di stare sempre fra i piaceri, & gli atti della intemperanza: ancora che non uolesse in se quel uitio per cagione dell' infamia. Si uede adunque assai chiaro, che l' intemperanza è piu uolontaria, & per conseguente piu degna di uituperio. Et dice il filosofo, che questo uitio è molto simile a i costumi de male auuezzi fanciulli: iquali non essendo castigati, ma lasciati uiuere a lor modo, non ubidiscono al maestro: & ne trascorrono per cio in mille uitii. Così l' intemperante, che per suo proprio nome nella lingua greca si chiama non castigato, senza castigo uiuendo, s' assuefà di non ubidire alla ragione: laquale è simile al pedagogo. Alla cupidità poi, & al desiderio lasciuo s' assomiglia il fanciullo, la cui uita tutta pende da gli appetiti del senso. Onde segue, che se si lascia uiuere a suo modo, & non si raffrena con le sferze del pedagogo; se ne ua di lungo, & nel profondo dell' intemperanza si sepelliscе. Percioche l'appetito delle cose, che dilettano il senso, è insatiabile: & chi non è priuo di sentimento, douunque si uolge, le truoua. L' appetito adunque del senso, & il fanciullo hanno bisogno di castigo: perche quell'appetito lasciuo, che guida il fanciullo, guida ancho l' huomo nell' età prouetta; se non uiene castigato per tempo. Et si come dee il fanciullo ubidire al maestro; così dee l' appetito alla ragione sottoporsi: altramente, habituato che egli sia alle

cose dishoneste, prenderà tanta forza contra di lei; che etiandio nell' età prouetta la lusingherà talmente, che la farà fare a suo modo: anzi la soggiogherà di maniera, che la costringerà a douere fare sempre quello, che esso uorrà, & quello, che è proprio di lasciuo, & d' intemperato, & d' huomo di perduta speranza. La uera ragione poi della temperanza si è, che il fanciullo ubidisca al maestro, & l' appetito del senso non contradica alla ragione: & a questo modo il modesto, & costumato, che temperato chiamiamo, non desidera mai altro, che quel che bisogna, & come bisogna, & quanto, & quando bisogna, & a quel fine, che bisogna secondo l' ordine della diritta ragione. Et della temperanza habbiamo detto, come io credo, a bastanza. Passiamo hora a ragionare di quella altra bella uirtù chiamata liberalità.

PRINCIPE. Non mi lasciate M. Agostino, ui priego, con certi altri dubbii nell' animo: i quali tolti, che m' haurete, rimarrò contentissimo di così compiuto, & dolce ragionamento. Io ho piu fiate inteso nominare per huomini intemperati, coloro che non moderano i loro appetiti nel uestire, nell' habitare, & nell' altre cose necessarie alla uita: come mi ristringete uoi hora questa nobilissima uirtù a i piaceri del senso, & di que sensi, che sono a noi con le bestie comuni?

AGOSTINO. A questa dimanda si risponde conforme a quello, che s' è detto piu uolte: cioè, che il proprio officio della uirtù morale consiste nell' ordine della uera ragione. Percioche il proprio bene dell' huomo non è altro, che essere, & uiuere secondo la diritta ragione. Ilche il suo nome stesso dimostra, che è chiamato rationale, o uuoi ragioneuole. Ora il principale ordine della ragione consiste nell' indirizzare ogni cosa al suo debito fine. Di piu tutti i diletti, & piaceri della uita humana sono ordinati a qualche necessita della uita, come a suo fine determinato. Di qui nasce, che

che la temperanza prende la sua regola intorno alle cose dilettevoli della necessità della uita, come dal suo proprio fine: cioè, che insegna a l' huomo temperato a seruirsi de piaceri del corpo non piu, che quanto sono necessarii alla uita humana. Ma douete sapere, che le cose necessarie alla uita sono di due maniere. Ne sono alcune tanto necessarie, che non si puo senza loro uiuere: come è il mangiare, & il bere. Altre sono tali, che se ben si puo uiuere senza esse, sono però necessarie alla conuenienza del uiuere: come sono i sapori & gli odori de cibi, & del uino. Sappiate hora, che la temperanza non mira solamente alla prima necessità; ma anchora alla seconda. Ilche mostra il filosofo, quando dice, che il temperato desidera i piaceri del senso non solamente per la sanità del corpo; ma anchora per la sua buona dispositione, & prosperità. Di quelli piaceri poi, che non sono necessarii alla sanità, o robustezza del corpo, anzi la impediscono; non s' impaccia la temperanza. Di quelli poi, che non sono necessarii, nè la impidiscono; dico, che l'huomo temperato puo usarli modestamente a luogo, & a tempo: hauendo risguardo alle persone, con le quali egli uiue. Egli è ancho da sapere, che la temperanza, come s' è detto, ha risguardo a i diletti necessarii della uita, & alla conuenienza di quella: la quale conuenienza si considera, non solamente nelle cose pertinenti al corpo; ma in quelle ancho, che risguardano la roba, gli officii, le dignità: & sopra tutto, come dice il filosofo, che non sieno impedimento dell'honestà. Et con questo puo V. Eccell. esser chiara, che come la fortezza è conosciuta nella guerra per li pericoli della morte, quantunque ella si potesse essercitare, nell' altre cose difficili, & penose, & in altri casi della uita humana; così la temperanza è come una regola de diletti, che si prendono col senso del tatto, & del gusto: se ben'ella ha ancho risguardo a quelli de gli altri sensi, come s' è detto. Et questo è quanto il mio maestro San Thomaso m' insegna.

PRINCIPE. Voi fondate tutta la uirtù della temperanza sopra i piaceri del tatto: & pare, che non facciate molto caso di quelli del gusto. Et io pensaua, che tutta la temperanza si douesse operare sopra questi; poi che ella s' essercita molto piu sopra le passioni, che sopra le cose: percioche bisogna, che quelle si frenino con la temperanza. Et hauete detto, che il senso del tatto appartiene al nudrimento, quanto alla sustanza sua, per la quale ha da riparare la uita. Et che il sapore, il quale è pertinente al gusto, & da lui non si scompagna, è come un condimento del cibo, per lo quale esso nudrimento diletta, & piace, & accende l' appetito del senso. Onde nascono le passioni, e i souerchi desiderii: contra de quali si dee, al parer mio, armare la temperanza. Et per questo io direi, che ella appertenga piu al gusto, che al tatto.

AGOSTINO. A questo risponde quel santissimo dottore: dicendo, che la temperanza s' ha ad operare intorno a que diletti, & piaceri del senso; i quali hanno principalmente a seruire alla conseruatione della uita humana. Et certo è, che la natura ha piu cura della spetie, cioè, dell' humana generatione, che di qual si uoglia persona particolare. Et per conseruatione della spetie mise la dilettatione nelle cose ueneree, necessaria alla detta conseruatione: la quale dilettatione si fa col senso del tatto. Mise ancho la dilettatione nel mangiare, & nel bere, come in cose necessarie alla conseruatione dell' indiuiduo. Et l'uso d' amendue queste cose necessarie, l' una alla spetie, l'altra all'indiuiduo, ha la sua dilettatione annessa, & congiunta: in modo che senza essa nè la spetie, nè l' indiuiduo si conseruerebbono. Oltre al quale piacere, & diletto s'accompagna ancho col già detto uso delle cose & alla spetie, & all' indiuiduo necessarie, un' altra dilettatione, non già così necessaria, come quell' altra, ma bene commoda, & gioueuole assai: perche l'uno, & l'altro uso sia piu dilettеuole. Et in cio serue la bellezza della donna,

quanto

quanto alla ſpetie: & il giocondo ſapore, & odore delle uiuande; & del uino, quanto all'indiuiduo. Et coſi uedete, che il principale meſtiero della temperanza è intorno alla dilettatione del tatto: la quale è inſeparabilmente congiunta con l'uſo delle coſe neceſſarie alla conſeruatione della ſpetie, & dell'indiuiduo: lequali tutte ſi trattano col detto ſenſo. Intorno poi a i diletti, & piaceri ſenſuali, che uengono dal guſto dell'odorato, o del uedere; la temperanza, & l'intemperanza, non s'impacciano così principalmente, ma per conſeguenza: cioè, quanto i piaceri di queſti altri ſenſi aiutano a far piacere, & dilettare molto quelli, che ſeruono all'uſo delle coſe neceſſarie, che appartengono al tutto. Et perche il guſto è piu uicino & ſimile al tatto, che quegli altri tre ſenſi non ſono; la temperanza piu a lui ſi ſtende, che a quelli. Et con queſto penſo, che reſtiate ſodisfatto. Hauete uoi a dire altro ſopra queſta materia?

PRINCIPE. Non mi mancherebbe mai che dire, ſe io uoleſsi dimandare di tutto quello, che io non ſo. Ma ſopra quello appunto, che pur hora s'è ragionato, un'altro dubbio m'occorre. Voi hauete detto ſecondo la mente del filoſofo, che la temperanza ha da moderare gli appetiti, & piaceri ſenſuali, che ſi prendono intorno alle coſe neceſſarie alla natura humana. Et hauete detto, che il temperato intorno a quelli ſi porta mediocremente: percioche non ſi diletta di quelli diſhoneſti appetiti del diſſoluto, ma gli abhorriſce piu toſto: nè ſi gode mai di quello, che conoſce, che ſia contra l'ordine della diritta ragione: nè ſi duole, quando hauere nol puo: nè deſidera mai coſa alcuna, ſe non mediocremente: & di quelle ſolo ſi diletta, & prende piacere; lequali conuengono alla ſanità, o alla buona diſpoſitione, & proſperità del corpo. Et di queſte ancho mediocremente ſi diletta, & come conuiene, & d'altre coſe anchora oltre a queſte: purche non ſieno tali, che impediſcano la ſanità, o ſieno contra l'honeſtà, & auanzino le ſue facultà. Percioche di così fatte coſe

egli

operano il tutto secondo l' ordine della ragione. Non so, se questa risposta ui piace.

PRINCIPE. Mi piace sommamente. Ma se il bene, & la perfettione dell' huomo è uiuere secondo la ragione, & l'astenersi da tutti i piaceri del senso del tatto, non necessarii al uiuere, disporrebbe l'huomo piu che altra cosa all'uiuere secondo la ragione; perche diremo noi, che quella insensibilità, che hauete nominata, & laquale io penso che sia una generale priuatione di tutti i sensi, non sia buona, & commoda all' huomo, che tende alla perfettione dell' ordine della natura?

AGOSTINO. Signor mio, l' huomo è animale rationale, atto a uiuere secondo l' ordine della ragione, come tante uolte s' è detto: ma egli non si puo seruire di quella senza la uirtù de sensi: nè la uirtù sensitiua puo fare l' officio suo senza gli organi, & istrumenti del corpo. Percioche non potrebbe l' huomo uedere senza gli occhi ben formati, & disposti; se ben l' animo hauesse la uirtù del uedere perfettissima. E' necessario adunque, che si mantenga il corpo sano tanto, che basti a supplire alla integrità de sensi: nè si puo sostentare il corpo senza mangiare, & bere: nè animale alcuno mangerebbe, o beuerebbe; se il cibo, & quel, che egli bee non gli aggradisse. Per tanto fu necessario alla natura, che le operationi del corpo fossero dilettеuoli. Onde ne segue, che l'huomo non potrebbe del suo proprio officio, & dell' uso della ragione seruirsi, se egli s' astenesse da tutti i diletti, & piaceri pertinenti alla salute del corpo. E' ben uero, che ci sono di quelli, che hanno piu, o meno bisogno del seruigio del corpo, & di cosi fatti diletti per l' uso della ragione: come sono quelli, che si danno alla uita contemplatiua, & alla dura religione: iquali per conseguire quel cosi uirtuoso, & lodeuole fine & per loro stessi, & per comunicarlo altrui, con molta lode s' astengono da molti piaceri, & appetiti carnali: da quali quelli, che a qualche officio publico destinati si truouano,

uano, o ad altro uso corporale, o al generare de figliuoli, non possono senza giusto biasimo astenersi. I monachi, & gli altri religiosi, che, come ho detto, per guadagnare la uita eterna, attendono a castigare gli appetiti de sensi, perche non si ribellino alla ragione; non solamente non peccano, ma essercitano ancho la perfettissima temperanza: pure che la discretione gli accompagni, in modo che per la troppo astinenza, & maceratione di carne non ne incorrano in qualche graue infermità, che sia poi loro impedimento all' opere uirtuose, come già ha detto Aristotile. Et questo è quanto al uostro dubbio della temperanza m' occorre. Et credo, che sarà bene, che diamo fine al nostro ragionamento d' hoggi. Vn' altro dì poi ragioneremo della liberalità alquanto piu allungo, che hieri noi non facemmo. Et spero, che sarà con non poco uostro piacere, per esserui ella tanto amica, quanto ognuno sa.

PRINCIPE. Andate adunque in buon' hora: che io resto sempre piu auido di cosi fatti ragionamenti. & u'aspetto con desiderio.

DE RAGIONAMENTI DI MONS. GALEAZZO FLORIMONTE, VESCOVO DI SESSA, Sopra l'Ethica d'Aristotile, AL SIGNOR ALFONSO CAMBI IMPORTVNI, LIBRO QVARTO.

PRINCIPE.

IO staua appunto pensando, qual delle due uirtù fosse piu degna di lode, la fortezza, o la temperanza. Et dall' un canto giudicaua la temperanza, parendomi che fosse maggior pruoua il domare la concupiscenza della carne, che la paura della morte. Dall'altro la cosa mi pareua chiara per la fortezza; poi che le republiche antiche honorarono molto piu questa, che l' altre uirtù morali.

AGOSTINO. Non perche sia la fortezza piu degna, fu tanto dalle republiche antiche honorata; ma percioche era loro piu utile: ueggendosi, che la gente nel generale honora piu non quello, che da se è buono; ma quel, che pare, che sia per essi migliore. Non haurebbe mai il popolo Romano fatto trionfare Scipione, perche, essendo egli giouane, uittorioso, et

ſenza moglie, ſi foſſe aſtenuto da quella bella giouane in Iſpagna: ma gli diede queſto honore, perche egli accrebbe la potentia della patria con la ſua uirtù militare. Et queſto fe, che la fortezza foſſe dal mondo, piu che tutte l'altre uirtù, honorata. Ma eſſendoſi di tal materia ragionato hieri a baſtanza; uegniamo hora a moſtrarui queſta altra belliſsima uirtù, chiamata liberalità: la cui materia dice il filoſofo, eſſere i danari, intendendo per danari tutto quel che ſi puo per eſsi hauere. Ilche pruoua per queſta ragione. Tutti quelli, che ſono ſtati lodati per liberali, non ne ſono ſtati lodati, per eſſerſi portati bene nella guerra; nè per eſſerſi aſtenuti dall' altrui donne; nè per hauer ben giudicato fra i litiganti; nè per atto alcuno ſimile; ma per lo donare ſolamente: & per lo riceuere ancho, benche piu per lo donare, che per lo riceceuere. Et dice il uero. Percioche non fu chiamato liberale Aleſſandro, per hauer uinto Dario, nè per hauere condotto nell' India l' eſſercito; ma sì bene, per hauer donato largamente a gli amici. Et bene haurebbe a ſuo ſenno potuto Marco Craſſo uincere i Parthi, che egli non ſarebbe mai ſtato percio chiamato liberale. Non ſono adunque la materia della liberalità i pericoli della morte, nè i piaceri del corpo, nè le cauſe dubbie, nè ſimili altre coſe; ma i danari ſolamente, & la roba. Et pruoua queſto iſteſſo per un'altro mezzo, in queſto modo. La liberalità, come dicemmo l' altr' hieri, ſta tra due eſtremi: cioè, tra l' auaritia, & la prodigalità: & tutto il mondo chiama auaro colui, che attende troppo alla roba; & prodigo, chi ſciocamente la ſporge. La roba adunque è la materia dell' auaro, & del prodigo. Et eſſendo una medeſima materia quella de gli eſtremi, & del mezzo; ne ſegue, che la roba ſia ancho la materia della liberalità. Ma perche ſi potrebbe dire, che ſi truoua una certa maniera d' huomini incontinenti, anzi intemperati, & diſſoluti, che conſumano la loro roba in mangiare, & bere, & in altri diſhoneſti piaceri, come ſi legge di Catilina, & di Polemone Athenieſe,

se, ilquale teneua ascosti i danari, per le contrade, per hauergli piu alla mano nel tempo di cauarsi le sue lasciue uoglie; a i quali non so come possa star bene questo nome di prodigo; quasi rispondendo a questa obbiettione, dice il filosofo, che hauendo questi piu uitii insieme, si debbono chiamar piu tosto scelerati, che prodighi: percioche quel nome di prodigo, secondo il significato della uoce greca, non importa altro, che uno, che consuma se stesso. Et percioche il patrimonio pare che sia la uita dell' huomo, chi consuma il patrimonio, se stesso consuma. Et essendo questo il suo proprio significato, ne segue quel che s'è detto: cioè, che la materia del liberale sieno i danari, & la roba. Questo istesso conferma in un'altro modo. Tutte le cose, dic' egli, delle quali ci seruiamo, possiamo usare & bene, & male: non intendendo già delle uirtù; percioche di loro non ci possiamo seruire se non bene. Non essendo adunque altro la roba, che uno istrumento, delquale ci seruiamo nel uiuer nostro; ne segue, che di lei ci possiamo seruir bene, & male. Et soggiugne. Allhora ci seruiamo bene di quella cosa, della quale ci possiamo seruir male; quando hauremo acquistata la uirtù, laquale ce ne fa ben seruire: come sarebbe a dire, che allhora l' huomo si serue ben della lira, quando ha imparato a sonarla: & del cauallo, quando haurà acquistata l' arte del caualcare. Bisogna adunque dire, che quelli, che usano bene la roba, habbiano qualche uirtù, dalla quale sieno dirizzati a seruirsene bene: & non potendo essere questa uirtù altro che la liberalità; per la prima ragione, che ui dissi, ne segue, che la materia, nella quale s' essercita il liberale, sieno i danari, & la roba. Che ne pare alla Eccell. Vostra?

PRINCIPE. Le ragioni mi paiono ottime, quanto a questo, che la roba sia quella, nel cui uso s'essercita il liberale, l'auaro, & il prodigo: di che non haurei mai dubitato. ma questo uorrei, che mi mostraste, come nel riceuere della roba si possa usar la liberalità: concioscia cosa, che il riceuere

sia un' atto del tutto contrario al donare, ilche pare che sia proprio del liberale.

AGOSTINO. Habbiamo detto, che la liberalità consiste nell' uso della roba: cioè, che colui è liberale, che la sa bene usare. Ora questo uso si puo fare bene in tre modi: nel darla doue bisogna, nel riceuerla da chi bisogna, & non riceuendola da chi non bisogna. Essendo adunque tutti tre questi modi honesti, si puo largamente parlando dire, che la liberalità consista nel dare, & nel riceuere la roba: ma l'officio proprio del liberale sta nel dar solamente. Et che cio sia uero, lo pruoua il filosofo con piu ragioni. La prima è questa. La roba, & la ricchezza sono, come s'è detto, istrumenti, de quali ci habbiamo a seruire ne bisogni nostri, & de gli amici. Mentre adunque la possediamo, non si chiama seruirsene; ma si ben quando la spendiamo, o la doniamo. Ora perche il riceuer la roba, & il conseruarla è una specie di possederla; ne segue di necessità, che la liberalità consista piu nel dare, che nel riceuere. Appresso la natura della uirtù consiste piu tosto nel far bene altrui, che nel riceuere gli altrui beneficii: & piu chiara si mostra nel far dell' opere honeste, & lodeuoli, che nello schifare le dishoneste, & uituperose. Et chi non sa, che nel donare si fa bene altrui, & fassi cosa honestà, & degna di lode? la doue nel riceuere, benche riceuendo da chi si dee, non si pecchi; non si fa nondimeno cosa, per laquale s' acquisti honore, nè lode. Oltre a cio non si costuma di ringratiare colui, che riceue i doni, ma sì bene sono infinitamente ringratiati quelli, che donano altrui. Sapete anchora, che la uirtù consiste nelle cose difficili a fare: & che quanto un' opera ha piu del difficile; tanto è piu degna di marauiglia. Et chi dubita, che piu difficil cosa sia il donare altrui la propria roba, che il non riceuerla, onde si possa lecitamente prendere? Che piu? guardate al comune uso delle genti: & uedrete, essere chiamato liberale, colui che dona, & non colui che non prende,

de, etiandio da chi non si dee: ilquale suole esser lodato non per liberale; ma piu tosto per giusto: & colui, che riceue, non suole esser quasi lodato mai. Finalmente noi ueggiamo i liberali essere generalmente amati quasi piu, che altra maniera di uirtuosi. Et questo non per altro, se non perche giouano alle genti, & sono loro utili; ilqual giouamento, & utilità si fa col donare. Ilche uide assai bene M. Tullio, quando disse, che non è cosa, che faccia l'huomo così grato alle genti, come fa la bontà accompagnata con la liberalità. Or non ui pare adesso Signore, che la liberalità stia solamente nel dare, & non nel riceuere?

PRINCIPE. Perche dite uoi adunque, secondo la mente d' Aristotile, che il liberare sia lodato nel donare, & nel riceuere de danari.

AGOSTINO. Io u' ho già detto, & dico Signore, che il filosofo usa questo nome di liberale largamente: comprendendoci il non riceuere da chi si dee, & da chi non si dee.

PRINCIPE. Non m' hauete uoi poco auanti detto, che per lo non riceuere da chi non si dee, si loda l' huomo piu di giustitia, che di liberalità?

AGOSTINO. Egli è il uero, che chi non toglie quello, che non dee torre, si dee chiamar piu tosto giusto, che liberale, come dice Aristotile: ma non è già però, che in quello atto non ui sia ancho della liberalità: come fu quel di Fabritio, quando ricusò i ricchi doni di Pirro; o quel di Focione, quando non uolse accettare i sessanta mila ducati d' oro mandatigli da Alessandro; & quaranta due mila, che Arparlo secretamente gli offerse, perche togliesse la sua protettione; ilche fece egli poi senza premio alcuno. Ma come in questi atti tali stia rinchiusa la liberalità, il uedrà V. Eccell. chiaramente; se si ricorderà di quello, che l' altr' hieri ragionammo dell' effetto, che fa la uirtù morale nell' animo nostro. Peroche, se male non mi ricordo, io ui diceua, che ella doma la passione, & l'appetito sensitiuo, come diceuamo hieri del-

la fortezza, & della temperanza, che l'una asicura l'huomo dalla paura, & pon freno all'audacia ne pericoli dell'honesta morte; & l'altra raffrena l'appetito ne piaceri del gusto & del tatto. Così ui dico hora, che la liberalità modera l'amore della roba, & regola l'appetito nostro a fare sì, che non l'ami, nè la desideri per altro, che per l'honesto uso della uita. Et questo è il primo campo, o uogliam dire la prima, & principal materia del liberale. La seconda, & meno principale poi, sono i danari, & la roba. Aristotile, che non uedea tra le cose esteriori doue si mostrasse l'atto della liberalità, fuori che nella roba; la chiamò sua materia: ma l'officio proprio suo, come s'è detto, è d'estinguere al tutto, l'amore della roba, & d'accendere quello dell'honestà. Il che quando si uedrà fatto, non si dee dubitare, che l'huomo non la dia, & riponga doue bisogna: nè che mai da chi non bisogna la tolga. Hora uedete chiaramente, che la liberalità sta nel non torre, tanto da chi non si dee, quanto da chi si potrebbe lecitamente torre: percioche chi ama la roba piu, che non dee; la torrà ancho da chi non dee: ma colui, che ha l'appetito regolato, non la torrà giamai da chi non dee, non tanto per giustitia, quanto perche non ne tien conto. Onde uolete uoi, che procedesse, che tra dieci ambasciadori Atheniesi mandati a Filippo, Senocrate Chalcedonio solo non tolse i doni di quel Re (ilche Filippo istesso solea per marauiglia predicare) se non che egli hauea nella scuola di Platone apparato di dispregiare la roba? Et però chi possendo torre la roba altrui ingiustamente, non la toglie, per non fare cosa dishonesta; non è dubbio, che si dee chiamar piu tosto giusto, che liberale: hauendo in guisa temprato l'amore della roba, che non si lascia trasportare a farne ingiuria altrui. La doue chiameremo liberale piu tosto, che giusto colui, che potendola giustamente torre, non la uuole: come fece Focione: percioche in costui l'amore della roba ha minor forza. Colui poi, che la dona con le debite circo-

stantie,

ſtantie, ſi può chiamare ueramente liberale, percioche la uirtù della liberalità gli ha del tutto tolto ogni amore di roba: in modo che non l'ama, nè deſidera per altro, che per donarla. non ſo, ſe V. Eccell. intende.

PRINCIPE. Intendo molto bene: & reſto ſodisfatto: ma uorrei, che mi dichiaraſte, quali ſono quelle debite circoſtantie, le quali dite, che ſi richieggono a fare, che il donare proceda da liberalità.

AGOSTINO. Ariſtotile Signor mio, le numerà tutte: & io ue le ſpianerò partitamente. Per la prima, & principale egli pone il fine, per lo quale l'huomo ſi muoue a donare: & queſta è comune a tutte le uirtù morali. Vi diceua l'altr'hieri, che neſſuno atto humano ſi può chiamare uirtuoſo; ſe il fine, per lo quale ſi fa, non è honeſto. Onde ſe l'huomo collocaſſe i ſuoi ſpeſsi doni nelle più qualificate perſone, che egli ſapeſſe, mouendolo a cio fare altra cagione, che l'honeſtà; non ſi potrebbe per queſto chiamar liberale. Non ui ricorda quello, che dicemmo della fortezza? Che il uero ualent'huomo iſporrebe la uita ſua, quando la ragione gliel comandaſſe, così uolentieri, ſe niuno l'haueſſe mai a ſapere, come ſe tutto il popolo ſteſſe a guardarlo? Accommodate hora queſto iſteſſo al liberale: & trouerete, che non ſi può dir liberale colui, che dona per eſſere lodato; o che allhorà dona, quando altri il uede, o quando egli ſa, che di tal dono s'ha a predicare: & non donerebbe, ſe non credeſſe, che ne doueſſe qualche lode ſeguire: ma ſi dee più toſto chiamar uano, & borioſo coſtui: percioche il uero liberale è quello, che così uolentieri dona in ſecreto, come in paleſe: nè de ſuoi doni aſpetta altra mercede, che la honeſta ſodisfattione del ſuo liberale animo: & gode contento ſolo del theatro della ſua bella conſcienza. Nondimeno queſto appetito di lode penetra sì naſcoſamente nell'animo noſtro; che ſpeſſo ſi ueſte dell'habito honeſto: & fa parere talhora uirtuoſo un'atto, che da ſe ſaria degno di biaſimo. Chi non

cono-

conoscesse il Tasso, & non sapesse delle uirtù, & gentili costumi suoi, & quanto sia buon seruidore di V. Eccell. potrebbe facilmente sospicare, che ella gli hauesse donati trecento ducati d'entrata per la sua poesia: perche la lodasse poi in uersi. Nè la potrebbe da questa sospitione difendere l'honorata uita di molti altri gentilhuomini, a quali ha dato entrate di maggior somma. Percioche quanto il soggetto del dono è piu degno, tanto ui truoua maggior luogo la gloria. Egli bisogna adunque, che l'animo del donatore si spogli d'ogni affetto humano; se uuole, che i suoi doni sieno liberali: & dee solo dall'honestà essere spinto al donare. Et questo chiama Aristotile operare per ragione: la quale ha sempre l'honestà per segno & bersaglio di tutte le attioni humane. L'altre conditioni sono piu proprie della liberalità: come è il donare a chi bisogna, & quanto bisogna, & quando bisogna, & come bisogna. Onde dice Aristotile, che chi dona a chi non bisogna donare, ouer dona per non honesto fine; non si dee chiamar liberale: anzi prende piu tosto il nome dalla qualità del fine, che lo muoue a donare. Come sarebbe a dire, che uno, che donasse a donne per guadagnarle; non si potrebbe chiamar liberale, ma libidinoso. Et chi donasse per rihauere maggior dono, sarebbe auaro, & non liberale: come fanno quelli, che donano a i Principi i lauorati, & bei uasi d'oro, o d'argento. Appresso dice.

PRINCIPE. Non passate piu oltre, per non lasciarmi così confuso. Questo dire, che si debbia donare a chi bisogna, & quanto bisogna, & quando bisogna, mi pare simile a quello, che farebbe un medico, quando dicesse all'infermo, mangia i cibi, che ti bisognano, & quanti te ne bisognano, & quando ti bisogna: & non gli dicesse quali fossero questi cibi, nè li diuisasse altrimenti la quantità, nè il tempo. Se Aristotile non m'insegna chi sono questi, a chi bisogna donare, nè questa quantità, nè questo tempo; di poco giouamento mi sarà stata la sua dottrina.

AGOSTINO. Non conuiene a tanto filosofo discendere a questi particolari: ma io uel farò con gli essempi chiarissimo. Et quanto alla conditione del donare a chi bisogna; chi non sa, che non si dee donare a ricchi? per non parer di fare, come dice quel poeta di colui, che presentaua a i ricchi infermi, & senza heredi: perche tali doni sono piu tosto insidiose mercatantie, & hami inuischiati, che doni. Et chi hauesse risguardo alla bontà solamente, lascerebbe morir di fame molte persone di cattiua uita. Ilche biasimò Aristotile, quando essendo ripreso da gli amici, perche haueua dato la limosina ad un' huomo di pessima uita; rispose hauerla data all' huomo: quasi dicesse, che nella necessità del uiuere non si dee guardare a costumi; ma solamente alla natura humana: però che quel pouero scelerato è membro anch' esso di questo comune humano corpo: & come la natura non niega il nutrimento al membro putrido, benche si conuerta in cattiuo humore; così non dobbiamo anchor noi negare il necessario della uita a niuno, per cattiuo che sia.

PRINCIPE. Nè ancho questa mi pare liberalità: percioche in caso di necessità, tutte le cose sono comuni: & non si castiga il pouero, che toglie la roba altrui, per souuenire alla uita: percioche toglie del suo. Come chiamate uoi adunque liberalità quello, che è giustitia?

AGOSTINO. Ben puo Signore un' atto istesso essere & giustitia, & liberalità insieme, come è questo donare a poueri, posti in estrema necessità: ma le circostantie sono quelle, che fanno differente l' uno dall' altro, come auuiene in tutte le attioni humane. Onde se io dono al pouero, conoscendo, che la roba in questo caso è comune ancho a lui; questo atto sarà di giustitia: ma se io non fossi mosso a cio da altro, che dall' habito fatto nel donare; l' atto sarebbe di liberalità. Et a questo modo si puo dire ragionando della limosina. Ma seguendo questa circostantia del donare a chi bisogna, dico, che il liberale non solamente donerà a i po-

ueri posti in necessità, ma ancho a gli amici & parenti: doue si terrà conto dell' ordine, come padre, madre, figliuoli, & fratelli: di mano in mano discorrendo da gli amici, & famigliari a quelli, che da proprii meriti, & fatiche sue, o de suoi meritano d' essere ragioneuolmente aiutati. Ma sopra tutte l' altre conditioni si dee hauere risguardo alla bontà, & uirtù della persona, a cui si dona: massimamente se la bontà della uita fosse accompagnata dalla utilità comune. Et questo pare che mouesse Adriano, quando intese, che molti maestri di scuola non poteuano piu per uecchiezza essercitare l' officio; hauendo rispetto all' età, & alle fatiche lunghe, che per lo publico bene sofferto haueuano; ordinò loro perpetuo salario, & honorato luogo nella città. Deesi hauere ancho risguardo alle persone piu deboli. Et essendo le donne meno atte, che gli huomini a procacciarsi il uiuere; dee il liberale essere piu pronto a donare a quelle, che a questi. Ilche credo, che mouesse M. Aurelio a donare tutta la paterna heredità alla sorella: benche tale atto non fosse gran cosa in lui; ilquale per tutto l' imperio suo non hebbe maggior cura, che di guardarsi dall' infamia dell' auaritia: la quale egli sempre publicamente uituperò, come peste, infamia, & ruina de principi, & de loro stati, & uassalli. Questo istesso rispetto mosse Adriano a sostentare tante donne abbandonate, con perpetua prouisione per esse, & per le loro famiglie. Tra i maschi ancho si dee hauere risguardo a quelli, che hanno meno il modo di mantenersi, tra quali i piu congiunti debbono hauere il primo luogo: come se Scipione Numantino, quando lasciò al fratello la parte sua del patrimonio. Ma piu chiaro essempio di cio diede quel tanto lodato Agesilao: percioche non essendo egli molto ricco, & potendo con giusta cagione tenersi la roba, che d' Agide Re di Lacedemonia gli perueniua; sapendo la pouertà de suoi, la diuise con esso loro fraternamente. Et chi potrebbe tacere la eterna lode dell'Horatiano Proculeo? ilquale hauendo

diuiso

diuiso il patrimonio co fratelli; uistoli poi ricaduti in pouertà, non altrimenti ritornò a diuidere la sua parte con esso loro, che haueua fatto prima del tutto. Questa istessa charità Christiana mosse Carlo Quinto presente Imperadore a donare a Ferdinando suo fratello il contado di Tirolo, & tutto quello, che a se toccaua del Ducato d' Austria, & della Carintia, & della Corniola. Vn'altra maniera di persone, nelle quali potrebbe ben collocare il liberale i suoi doni; sono i poueri giouani ingeniosi, & atti alle lettere: iquali per non hauere il modo di mantenersi ne gli studii publici, si danno all' arti mecaniche. Di che si loda il Re Alfonso, per hauer nudriti molti scolari Napolitani in Parigi: non essendo anchora ordinato lo studio a Napoli, doue l' ordinò poi il Re Ferdinando suo figliuolo. Ma Sertorio in Ispagna ne fece mercatantia: percioche con l'honoreuole, & larga spesa, che egli fece in condurui i maestri Latini, & col dare da uiuere a tanti figliuoli di poueri in quello studio; si guadagnò mirabilmente l' amore di quella prouincia. Vn'altra non men bella, nè men lodata maniera di liberalità sarebbe il maritare le pouere orfane, & figliuole di poueri padri, prima che fossero costretti a uendere a scelerati ricchi la loro pudicitia. Per la qual cosa fu sommamente amato da suoi soggetti Orso Conte di Nola, mentre uisse: & doppo morte lasciò tanto desiderio di se, che anchora con molto honore dura nella memoria, & nella lingua de Nolani. Sono anchora ottimi soggetti de doni del liberale, i fanciulli, e i poueri figlioletti, & l' orfane donzelle. Et molto honorata spesa è quella, che si fa, in riscuotere i miseri cattiui dalle mani di Turchi, & di Mori. La onde ha meritato eterna lode Carlo Quinto nostro Imperadore nell' impresa di Tunisi: nella quale ha fatto liberi tante migliaia di Christiani cattiui. Et come si potrebbe già mai lodare a pieno quel santo Vescouo di Nola, ilquale hauendo speso quanto hauea al mondo in tali riscatti, all' ultimo diede se stesso per liberare un figliuolo d' una

uedoua, onde seguì poi la libertà di tanti altri prigioni? Ma egli non sono meno degni dell' aiuto del liberale, quelli, che sono per debiti quasi eternamente condennati in carcere. Nel che gloriosamente si portò Alessandro Magno, quando con gran somma di danari ne liberò tanta moltitudine. Di questa lode participò ancho mirabilmente Adriano, quando ueggendo grauata l' Italia dal tributo delle corone; la liberò dal pagamento. Ma secondo me, maggiore atto, & di maggior gloria degno fu, quando intesa la pouertà di tanti popoli, che per debiti erano obligati alla corte, non solamente in Roma, & in Italia, ma anchora nelle altre prouincie; non contento d' hauer rimesso loro il debito, uolle, che tutte le scritture, per lequali fossero potuti essere costretti per l' auuenire a pagare, fussero publicamente bruciate su la piazza di Traiano suo padre.

FLORIMONTE. Questo glorioso fatto, ho ueduto io scolpito in una sua medaglia: nel cui riuerso era la face accesa, attaccata a gli scritti, & le lettere dattorno diceuano. RELIQVA HS. NOV. ABOLITA. dalle quali si comprendeua, che la somma di tali debiti ascendeua a uenti due milioni d' oro. La medaglia ho io ueduta in mano di M. Bernardino Maffei, gentilhuomo Romano, giouane per bontà di uita, & per gentilezza di costumi, & per dottrina ad Alessandro Cardinale Farnese, & a tutti gli amatori de uirtuosi carissimo.

AGOSTINO. Bellissimo testimonio della bontà di questo Principe fu anchora, che egli non donasse mai a buffoni. Non così Sigismondo Imperadore: che credendosi forse d'usare una bella liberalità, tanto caricò d' argento Bura quel famoso buffone Spagnuolo, che a pena il misero potea portarlo. Onde non si dee niuno marauigliare, se egli di legista diuentasse buffone. Non so che mi debbia dire di quelli, che donano a mal dicenti, per fargli tacere: percioche da l'un lato tal dono pare, che proceda da un giudicio di basso cuore,

& forse, come dice Horatio, consapeuole de proprii uitii; dall' altro lato si uede, che molti huomini lodati l' hanno fatto. Ma io credo, che quando non si manca doue bisogna; il donare a chi non bisogna, sia poco errore.

PRINCIPE. Che diremo di coloro, che donano sul morire? a me non pare, che si possano chiamare liberali, se ben donano a chi bisogna, & per honesto fine: percioche donano quello, che non possono tenere. Et già uoi hauete detto, che l'atto uirtuoso si dee fare per elettione, & non per forza, come fanno quasi tutti quelli, che lasciano in testamento a i loro parenti. Nè credo, che chiamereste atto liberale quello di Cesare, quando lasciò per testamento sette scudi, & mezzo d' oro per testa al popolo Romano.

AGOSTINO. Signore chi è liberale una uolta, è liberale sempre: & chi non fu mai liberale, non si dee lodar per tale per un'atto solo: percioche senza l' habito del donare non s'acquista la liberalità. Et però, se colui, che dona la roba sul morire, era solito ancho per lo dietro di ben donarla, sarà ancho liberalità quella del testamento. L' altra circostanza, che era della quantità del dono, è tocca solamente dal filosofo: percioche non dice altro, se non che il liberale dee donare quanto bisogna: cioè non poco, nè troppo. Percioche non è la quantità quella, che fa l' huomo liberale; ma il donare con misura: laquale si toglie così dallo stato di chi dona, come da quello di chi riceue. Percioche l' istessa quantità di danari, che stesse bene ad essere donata al pouero; si disdirebbe al ricco: & quello, che ad un principe si conuerrebbe donare; non sempre starebbe bene, che lo donasse una persona priuata. Questo difetto hebbe il dono, che fece Alessandro a quel suo mulatiere, quando uedendolo gemere sotto il peso del sacco de danari, che egli s' hauea recato in spalla, per allegerirne il suo mulo, Va, disse, portali a casa tua. Percioche se bene quel dono non si disdiceua alla sua grandezza, non era però conueniente alla bassezza del mulatiere.

Et

Et molto piu peccò in questo giudicio il figliuolo di Marco Antonio, quando con la grandezza de doni tanto spauentò Filota, huomo priuato; che egli non hauea ardimento di tor li: ma egli uolle forse seguire l'essempio del padre, ilquale donò a persone basse i regni istessi, & le prouincie, delle quali haueua prima spogliato i Re, e i Signori grandi: per mostrare al mondo, che egli non peccaua meno per cattiuo giudicio, che per ingiusta uolontà. Alloncontro poi il Re Alfonso d'Aragona a quel marinaro, che non l'hauea lasciato affogare in mare, ordinò che si dessero sessanta ducati l'anno in uita: ilche benche al pouero marinaro fosse molto, nondimeno alla grandezza di lui, & del riceuuto beneficio, fu al parer mio poco. Et per meglio mostrare questa conditione del donare, quanto bisogna, dice Aristotile, che il liberale dee essere tanto pronto al donare, che non risguardi mai a se stesso, nè tanto a i bisogni suoi, quanto a gli altrui: & far sì, che la minor parte rimanga a se: & uuole, che non sia necessaria una gran ricchezza all'esser liberale: percioche la liberalità, come s'è detto, non ista nella quantità delle cose donate, ma nell'animo del donatore. Et come dice quel filosofo morale, non è l'oro, & l'ariento il dono; ma l'animo di chi dona: conciosia cosa che piu liberale saria stimato uno, che donasse solamente dieci, che un'altro, che donasse cento; se quei dieci fossero da minor somma tolti. Ilche ne insegna l'Euangelio con l'essempio di quella pouera uecchiarella, che haueua nella cassa delle limosine posto un quattrino solo. Et però maggior auuertenza debbono hauere quei, che possono donare poco, alla qualità delle persone a chi danno, che i ricchi: percioche hauendo a donar poco, & di rado; non è bene, che questi doni sieno mal collocati: la doue a quelli, che hanno molto da donare, non bisogna hauer tanti rispetti. E' ben uero, che non si dee dare a tutti: perche si consumerebbe tosto la materia della liberalità: & sarebbe poi l'huomo costretto a mancare

care a gli altri, che egli forse giudicherebbe piu degni di quelli, a chi haueſſe donato prima. Biſogna ancho talhora hauer riſpetto alla qualità de doni, & delle perſone. Però che non è già bene donare l'armi alle donne, come nè ancho li ben lauorati anelli a i ſoldati: ma il dono dee ſodisfare al biſogno dell'honeſto appetito di colui, che lo riceue. Tutte queſte conditioni mi pare, che haueſſero i doni di Cimone Atheniese: ilquale haueua ordinato a ſuoi ſeguaci familiari, che ueggendo qualche pouero uecchio mal ueſtito, douеſſero cambiare con eſſo lui le proprie ueſte: & daua loro i groppi de danari, accioche gli poneſſero ſecretamente in mano a qualche pouero uergognoſo per la piazza. Egli hauea un'altra bella uſanza, che ſempre facea ſtare in caſa ſua le tauole poſte, & fornite tutto l'anno di copioſe uiuande per tutti quelli della ſua contrada. Et uoleua, che d'ogni tempo ſteſſero aperte le ſue ample, & ricche poſſeſsioni: accioche gli ſuoi Cittadini, & gli ſtranieri poteſſero a loro uoglia goderſi de frutti di quelle. Onde nacque quella honorata uoce di Gorgia Leontino quando diſſe, che Cimone hauea acquiſtata la roba per ſeruirſene, & ſe ne ſeruiua per honorarſene. Nè men chiara teſtimonianza di tanta uirtù ſe Critia, uno de trenta tiranni: ilquale tra l'altre coſe da lui deſiderate, u'annouerauа ancho la liberalità di Cimone. Nè ſia chi cerchi, dice Plutarco, di calunniare queſta liberalità, con dire, che Cimone l'operaſſe per guadagnarſi il fauor del popolo: percioche ſempre difeſe la parte de pochi contra la plebe: Et nel tempo, che l'ambitioſo Themiſtocle attendeua a ſolleuare il popolo contra la nobiltà; Cimone legatoſi con Ariſtide ualoroſamente gli s'oppoſe. Il medeſimo ſe contra Efialte, ilquale per inalzare la plebe, tentò di diſtruggere l'autorità del conſiglio dell'Areopago. Nè ſi legge atto alcuno della uita ſua, che moſtraſſe mai altro diſegno, che d'operar, ſecondo che dalla ſua corteſe natura era ſpinto. Non erano adunque gli coſtui doni aſcoſte inſidie, nè malitioſi procacciamenti dell'amo-

re

re della plebe, come erano quelli di Sertorio in Ispagna; ma procedeuano solo da uera grandezza d' animo. Bisogna anchora a chi uuole liberamente donare, hauer rispetto al tempo. Conciosia cosa che il comparire ne bisogni de gli amici raddoppi le gratie: la doue il donar fuor di tempo non fu già mai così accetto. Fu ben sempre gratissima la beniuolenza, & la liberalità di Pomponio Attico a Bruto, & a Cicerone: ma la somma grande de danari, che mandò loro, quando si fuggiuano di Roma, la mostrò di gran lunga maggiore. Et fra tante gratie & doni, che Antonino Pio usò a popoli d'Italia, maggiore obligo & amore impresse ne gli animi loro quella abondantia di frumenti, che mandò loro da Roma, nel tempo, che da crudelissima fame erano oppressi, che altro atto che mai per addietro hauesse mostro loro di cortesia. Et molto piu caro fu il beneficio d' Adriano a popoli, quando nel tempo della pestilentia così amoreuolmente souuenne loro; che tanti altri, che da lui in altri non così grandi bisogni sentiti haueuano. Lodeuole costume a tal proposito mi pare, che fosse quello di que Re d' Alessandria, che a quei prigionieri, che erano condennati, il giorno auanti che fossero condotti alla morte, mandauano alcune cosette, perche le potessero donare a quelli, da chi loro paresse hauer riceuuto piacere nella prigione. E' ancho necessario, a fare il dono compiutamente liberale; che si faccia allegramente: accioche chi riceue, rimanga obligato non meno della uolontà del donatore, che del dono. Ilche assai uagamente mostrò Alessandro, quando quel suo soldato gli presentò la testa del nimico, da se poco auanti ualorosamente ammazzato nella battaglia: la cui uirtù uolendo Alessandro honoratamente con un uaso d' oro da bere rimunerare, ridendo disse. Et benche si soglia dar uoto, io ue lo do hora pieno: perche beuiate appresso me. Et gustato che hebbe alquanto di quel liquore, che u' era, glielo pose in mano. Et si dee credere, che a quel ualente huomo, fosse di gran lunga piu grato il

gra-

gratioso dono del donatore, che il pretioso presente stesso. Et ueramente il dono fatto senza buon uiso, & senza amoreuoli parole; è simile alle uiuande, che non hanno gusto di sale. Che se, come dice Seneca, il dono fosse da cattiuo uiso, & da non molto grate parole accompagnato; sarebbe simile al pane fatto di farina arenosa: ilquale si toglie per necessità, & mangiasi con dispiacere. Vide questa bell' arte Hierone Re de Siracusani, qnando intesa la gran rotta de Romani al lago di Perugia; mandò gran quantità di biade, & d' ariento al Senato, & con parole tali, che lo sforzarono ad accettarla.

Florimonte. Questo medesimo credo io, che mouesse M. Luigi Priuli gentilhuomo Venetiano, molto piu che di roba, ricco di somma bontà, & di belle lettere: ilquale, hauendo inteso, che un suo basso amico era repentinamente caduto in pouertà; gli mandò cento scudi, con ordine di ogni anno altrettanti dargliene: & scusandosi colui, nè uolendo accettargli, con dire, che non era anchora a tai bisogni giunto; li mandò a dire, che se non gli uoleua per se, gli togliesse per gli amici suoi, come disse già Alessandro ad Anassarco.

Agostino. Et che marauiglia, che a gli huomini sieno piu grati i doni fatti uolentieri; se il Signor Dio istesso, dice l' Apostolo, richiede l'allegrezza del donatore? Di qui si puo chiaramente uedere, quanto sia lontano dal liberale colui, che dona de mal talento, & donando fa forza a se stesso: percioche manifestamente si uede, che egli antipone i danari, & la roba all' opere uirtuose: conciosia che se egli fosse acceso dell' amore dell' honestà, non istimerebbe altramente i danari nell'operare uirtuosamente; che farebbe un buon cacciatore nel donare di cuore un suo buon cane, o un musico un suo perfetto istrumento.

Principe. Voi non hauereste adunque per liberale un cacciatore, ilquale richiestogli dall' amico un suo perfet-

to, & carisimo cane, glie lo donasse; ma con quel dispiacere, che sentirebbe chiunque si uedesse della sua amata cosa rimaner priuo?

AGOSTINO. Non hauete uoi udito d'Alessandro, che facendo dipingere in sua presenza quella sua carissima donna, & ueggendo Apelle, che la dipingeua, attonito di tanta bellezza; & conoscendo il suo gran desio d'hauerla, glie la donò; spogliandosi ad un tratto & della donna, & dell'affetto, che egli hauea uerso di lei? Voglio dire, che chi ama l'opere uirtuose, prende tanto piacere di farle, quando gli s'offerisce l'occasione; che niuna altra cosa, della quale egli possa honestamente priuarsi, puo contristarlo. Non ui ricordate, che nel donare concorrono due cose, l'una, quello che si dona; l'altra, l'animo del donatore? Et diceuamo, che l'animo del donatore fusse il principale soggetto della liberalità: percioche esso animo si fa per questa uirrù pronto al donare, & compiacere tosto, hauendo per mezzo di lei domato la cupidità della roba. Ora quantunque quel cacciatore donasse il cane a se carissimo, indotto dalla ragione dell'amicitia, in quello atto di donare, ui concorrerebbe una sola parte della materia della liberalità, & la men degna: cioè, il cane: non essendoui la prontezza, & la giocondità dell'animo, che è la principale. Non procederebbe adunque quello atto da animo liberale: percioche, se egli s'hauesse prima estirpato dall'animo il disordinato amore della roba, o di quel cane; non si uedrebbe quella repugnanza nel donare. Bisogna adunque donare liberamente; & accompagnare il dono con parole, & con atti tali, che sieno chiari inditii della lieta uolontà del donatore: mostrando che egli desidera compiacerli, & che il dono sia picciolo, rispetto all'animo suo, & a i meriti di chi lo riceue, & simili cose. Dice ancho Aristotile, che il liberale dee donare spesso: percioche essendo la liberalità, come s'è detto, un habito di ben donare, & conseruandosi ogni habito co medesimi atti, co quali s'acquista;

quista; ne segue, che come il musico si conserua nella perfet tione della musica, sonando, & cantando spesso, secondo l'arte della musica; così il liberale, uolendosi conseruare nell' habito della liberalità, non si puo rattenere d' usarlo: co me si legge di Tito, che si doleua con gli amici d' hauere quel giorno perduto, nelquale non hauea niuna cortesià usata. Et è tanto acceso il liberale dell' amore del donare, che se le facultà sue il patissero; doneria sempre a chiunque gli chiedesse: anzi doue conoscesse il bisogno, non aspetterebbe d'essere richiesto, per fare, come ho detto, i suoi doni piu grati. Et di maggior gratia sarebbe degno, quando prendesse la cura di sapere, doue questo bisogno fosse: come di Filippo Maria Duca di Milano si racconta: ilquale inuestigaua per tutte le parti d' Italia, doue fosse qualche singolare persona bisognosa, per mandargli doni, a se, & a colui conuenienti. Et duta anchora la memoria di Borso Estense, Duca di Ferrara, sì per molti altri atti di liberalità, come per questo: che haue ua dato ordine a suoi, che con diligenza s' informassero de nomi, & della qualità de forestieri, che nella sua terra capitassero all' hosterie, per honorarli: parendogli indegno, che quelli, che ueniuano a casa sua, non sentissero parte della sua cortesia. Per fare ancho la liberalità piu sincera, si dee ingegnare il donatore di torre, quanto piu puote, i suoi doni da gli occhi, & dalle orecchie delle genti. Questo si dice, che facena spesse uolte Cosimo de Medici in Fiorenza: & d' alcuni altri medesimamente ho io letto, & udito, che uisitando i loro amici infermi, & poueri, lasciauano loro destramente danari sotto il capezzale: senza che se ne fosse l'infermo auueduto. Ma quello liberalissimo atto di quel ueramente gran santo auanza, secondo me, quanti altri intesi n'habbia giamai: percioche uenutogli all' orecchie, che un cittadino suo uicino, caduto nuouamente in gran pouertà, s' era, per poter uiuere, condotto a fare dishonesto partito di tre sue figliuole; fatto tosto danari della sua roba, glie ne gittò di notte tanta somma

piu uolte per la fineſtra della camera, che baſtò a colui non ſolamente a uiuere, ma a maritare ancho le tre ſue figliuole, ſenza che egli ſapeſſe mai chi di tanto bene gli foſſe ſtato cagione, ſe non ſolo Iddio. Di che fa mentione Dante, quando dice.

Vdito hai ragionar della larghezza,
Che fece Nicolao alle pulzelle
Per condur ad honor lor giouanezza.

PRINCIPE. Veramente sì, che fu belliſsimo: ma io uorrei ſaper da uoi, come queſti, & altri così fatti accidenti, ſieno uenuti a notitia de gli huomini, ſe chi ſolo il ſapeua, non l' ha mai paleſato: & ſe l' ha paleſato, come ſi potrà lodare.

AGOSTINO. Non ui ricordate di quelli, che appreſentarono al Saluatore quel ſordo muto, a quali egli, guarito che l' hebbe, comandò, che non ne faceſſero parola a perſona? ma quelli tanto piu predicauano il già fatto miracolo, quanto piu ſi comandaua loro, che taceſſero. Voglio dire, che quantunque nè quelli infermi, nè quel pouero cittadino ſapeſſero mai, chi haueſſe dato loro i danari; nondimeno ſi dee credere, che foſſe tanto il deſiderio di moſtrarſi grati del riceuuto beneficio, che faceſſero ogni prouа, per ſaperlo, come fe quel pouero, che ſcoperſe Nicolao di notte; & per ueriſimili congetture ui s'apponeſſero: come fece Apelle d'Aſsio, quando trouatoſi ſotto il capezzale un groppo di danari, & ricordandoſi di quelli, che l'haueuano uiſitato quel giorno; Queſto è, diſſe, de tratti d' Arceſilao. Donerà adunque il liberale, quanto piu potrà ſecretamente, per fuggire quella uolgar mercede delle ſue nobiliſsime opere, della quale ſi paſcono gl' ignoranti, & plebei Signori: che donano piu uolentieri a chi ha piu ſnodata lingua, che a chi ha piu lodata uita: benche, come ho detto, nè ancho a queſto ſi dee tanto guardare da chi ha il modo di dare a molti: percioche i doni fatti a perſone di mala uita, ſogliono mitigare talhora la loro mal-

uagia

uagia uolontà. Ilche mostra Senofonte giocando nel suo conuito, quando ad uno di quelli, che sedeuano a tauola, fa dire, che la uera arte di fare, che nella città non sieno ladri; sia il donare a chi n' ha bisogno. Chiamiamo ancho liberalità il donare a nimici: come fu quella di Scipione nel rimandarne gli Spagnuoli, che haueua fatto prigioni, senza taglia. Et come fu quella del Re Tolomeo; ilquale, rotto che hebbe Demetrio, gli rimandò tutti gli amici suoi con la loro roba. Ilche fece, & disse ancho Pirrho a Romani. Ma se le cose de priuati huomini si sapessero, si potrebbon forse addurre a questo proposito molti bellissimi essempi: come fra gli altri fu quello, che io seppi nella mia terra d' un cittadino, ilquale essendo per l' ingiustitia, & lunghe liti, fattegli per opera d' uno iniquo procuratore, ridotto in molta miseria; & ueggendo non molto poi questo procuratore da peste, & da fame oppresso, & abbandonato da suoi; con la sua pouertà, & con tante cortesi parole lo souuenne, che lo indusse a chiedergli lagrimando perdono. Questa è quella santa liberalità, che il Saluatore ci comanda: dicendo, che dobbiamo amare i nostri nimici, & far bene a chi ne fa male. Dice poi Aristotile, che, benche la bellezza della liberalità si conosca nel dare, & non nel riceuere; non dimeno il liberale potria riceuere da suoi procuratori, & dalle sue possessioni, tra iquali si possono numerare i debitori: non perche gli piaccia il riceuere, ma per poter donare doue bisogna. Il liberale adunque si guarderà di torre da chi non bisogna: nè s' indurrà, dic' egli poi, facilmente al dimandare. Percioche il riceuere i beneficii non s' accompagna bene con quella generosità d' animo di far bene altrui. Onde chiaramente ne segue, che mai un' animo liberale non si lascerebbe indurre a fare alcuna maniera di mercatantia, se haueße roba a bastanza: & essendo costretto per pouertà a prouedere alla sua famiglia, mai non s' impaccerebbe in dishonesti guadagni: persuadendosi, che di roba dishonestamente acquistata

quistata non si possono fare opere honoreuoli. Ilche contaminò tante belle parti di Vespasiano: percioche la gabella, che egli impose alla città, fu il peggiore, & il piu uituperoso guadagno, che si facesse da huomo mai: perche, lasciamo gli altri datii, che egli ritrouò, & raddoppiò, non si uergognò d'imporne ancho uno alle urine. Ma qual uoce basterebbe a poter quanto si dourebbe gridare contra que Signori, che uietano a poueri soggetti le mercatantie, per farle essi, & col mezzo dell'altrui pouertà procurano l'ingiusta ricchezza? Al contrario. Chi potrebbe mai appieno lodare quella humanissima liberalità di Marco Aurelio, ilquale fu sì nimico del torre, onde non douea; che etiandio dal torre onde gli era lecito, s'asteneua? Come fe, quando soprastandoli la guerra de Marcomanni, & non hauendo di che pagare i soldati; fece publicamente uendere le gioie, & le ueste, & tutta la sua pretiosa suppellettile, per non grauare i popoli di pagamento straordinario. Principe ueramente filosofo, & per cui si uerifica quello, che dice Platone, che allhora i popoli sarebbono felici, quando i loro gouernatori fossero filosofi. & parlo de filosofi di uita, & non di quelli, che imparano filosofia per disputare. Si sdegna adunque il liberale di torre da ognuno, & haue a schifo il riceuere, come cosa contraria alla natura sua, sempre pronta a donare altrui. E' ben uero, che i uilissimi presenti de poueretti, non altrimenti che se pretiosissimi fossero, gratiosamente accetta: come uolgarmente si dice di quel Re di Persia, che beuue nelle rozze mani di quel contadino: & per mostrare quanto quel dono, benche uilissimo, gli fosse stato grato; il rimunerò con un bel uaso d'oro, & con una buona somma di danari. Mostrò in parte Antonino Pio, da chi si debbia torre, quando ricusò l'heredità di colui, che glie l'hauea per testamento lasciata: intendendo che egli hauea lasciato figliuoli. Questo medesimo dimostrò Fabritio, & Cutio, & Focione, & gli altri, che hanno ricusati grandissi-

mi

mi doni, per non contaminare l' honesto, & saldo proposito loro. Tra quali m' occorre il mio sempre lodato Cimone: ilquale poteua giustamente torre i uasi d' oro, & d' ariento pieni di danari, che di bonissimo talento li donaua quel ricchissimo barone Persiano, accioche l' amasse, & difendesse da gl' inuidi riportatori; ma egli, Vuomi tu, gli disse, per amico, o uero per mercenario? Et rispondendogli colui, che per amico; Riportati adunque, disse, questi tuoi doni in casa: che io come amico me ne seruirò, accadendo il bisogno. Dispregia adunque il liberale i gran doni, & solamente i piccioli con lieto uiso riceue, che da poueri amici, per segno d' amore gli sono offerti. Et benche, come sè detto, il liberale sia pronto al donare, & guardi sempre a gli altrui, piu che a proprii bisogni; non lascerà però perdere le sue cose per negligenza: peroche, se cio facesse, egli non sarebbe buon padre di famiglia: ma come uirtuoso s' affatica di conseruarsi il modo d' usar la uirtù sua: come sarebbe a dire. Il ualent' huomo s' ingegnerà di mantenersi la robustezza, o la forza delle membra, per poter poi combattere. Il musico tiene cari i suoi istrumenti, per poter sonare. Così adunque il liberale ha care le sue facultà, per potersene liberalmente seruire. Piacque poi ad Aristotile a questo proposito dar ragione, perche quelli, che non hanno acquistata la roba, donano piu uolentieri, che quelli che l' hanno con le proprie fatiche guadagnata: & rende di cio due ragioni. L' una, perche quelli, che nascono ricchi, non sanno, che cosa sia bisogno, per non hauerlo prouato mai: onde non istimano poi la roba. L' altra piu generale è; perche, come sapete, ciascuno ama di cuore l' opere sue, come fanno i padri i loro proprii figliuoli, per brutti che sieno, perche sono suoi, & di lui nati: & come fanno i poeti, che sono tanto ciechi dell' amor de lor uersi, non già per altro, se non perche sono parto dell' ingegno loro: intanto, che ogni gran lode ne credono: nè possono pensare, che per altro sieno da alcuno

cuno biasimati, che per ignorantia, o per inuidia, & mal uolere. Ama adunque il ricco la roba, che egli stesso s' ha guadagnata come cosa sua, & nata da lui. Et però la si tien cara: non l' hauendo acquistata per usarla, ma per tenerlasi. Onde è, dice Platone, noiosa la loro familiarità: percioche non sanno parlar d' altro, nè altro lodar, che la roba. Ilche non auuiene di colui, a cui per heredità è uenuta: & però sarà piu disposto alla liberalità. Per la qual cosa Aristotile dice, male puo il liberale diuentar ricco: percioche per aumentare la roba, bisogna accettarla uolentieri, & conseruarla tenacemente. Di che fa tutto l' opposito il liberale, che non la stima per altro, che per seruirsene, & per lo piacere, che ha di donarla: & per questo donandola, non la puo accrescere. Onde la gente a torto incolpa la fortuna, che non dia le ricchezze a chi se ne sa seruire: nè s' accorge, che non puo hauere molta roba, chi non procaccia d' hauerne, & di conseruarla, come si uede auuenire dell'altre cose del mondo. Benche, come ho detto, non debbia il liberale dare così alla cieca: percioche non seruerebbe l' ordine della liberalità, & consumerebbe tosto cio che egli hauesse: & uenendogli poi alle mani persona bisognosa, & degna d'aiuto, si dorrebbe d' hauere spesa la roba, doue non bisognaua: ma egli si dee mantenere nella misura del donare a chi bisogna, & quanto bisogna, secondo la roba, che egli ha. Dalla qual misura, come sapete, si puo deuiare, per troppo, & per poco: & per lo eccesso del troppo si ua nella prodigalità; & per l' altro del meno, nell' auaritia. Onde auuiene, che, donando il prodigo piu di quello, che la sua facultà puo portare, di necessità gli mancherà tosto il modo di uiuere, non che di donare. Et perche comunemente i Re, e i gran Signori sono tanto ricchi, che a gran pena possono passare a così grandi spese, che auanzino le loro entrate; sogliono diuentare piu tosto auari, che prodighi; Benche si legga, molti Principi essere incorsi in gran uergogna per le molte

spese

spese da loro fatte senza misura: come del nostro, per altro sommamente lodato, Re Alfonso si dice. che tutto, che egli tenesse il suo regno molti anni in pace, andò pur tanto oltre nello spendere in cose souerchie, & uane, che si ridusse a tale, che l'entrate sue, per grandi che fossero, non bastauano a pagare i debiti. Di che forte turbato, uolse l'ira, & lo sdegno suo contra i ministri delle publiche entrate: togliendo loro la roba. Et questo così uituperoso fine hanno per lo piu le dissolute uoglie, e i uani appetiti de Principi: i quali consumato che hanno uanamente il loro, si danno addosso a poueri uassalli: come di quella seluaggia fiera inquista humana di Domitio Nerone, & di molti altri simili mostri si legge. Et se pur talhora rimane in alcun di loro alcuno conoscimento di uergogna; per coprire la loro tirannia, con false intentioni aggrauano i loro popoli: come fece quel Re, che sotto mentita uoce di uolere far l'impresa contra Turchi, riscosse gran somma d'oro dal clero. Onde come a persona esperta gli si puo credere quello, che egli soleua dire di questi huomini dissoluti: cioè, che sono simili alle cisterne rotte, che non le puo niuna gran pioggia empier mai. Consistendo adunque, come s'è detto, la liberalità nel mezzo del donare molto, & del donare poco, & medesimamente del riceuere; ne segue di necessità, che il liberale doni, & spenda il suo, doue, & quanto, & quando, & perche bisogna, tanto nelle picciole, quanto nelle grandi occorrenze di spendere, & di donare: a guisa di buon pittore, ilquale tanto arte usa nella picciola figura, quanto fa nella grande. Et che cio che egli fa, faccia uolentieri, & riceua modestissimamente, quanto, & quando, & perche bisogna. Percioche essendo la uirtù nel mezzo de gli estremi; l'uno, & l'altro farà con ragione, & senza repugnanza d'animo. Percioche quantunque il donare sia contrario al riceuere; nondimeno con l'honesto donare s'accompagna benissimo l'honesto riceuere, & uolui, che dona, è ben necessario, che riceua co-

Onde ne segue, che queste due opere di ben donare, & di ben riceuere non sieno contrarie; poiche tanto bene si conuengono in uno stesso soggetto. E' ben contrario l'honesto dare al dishonesto torre: nè possono stare insieme. Percioche chi liberamente dona, è liberale: & chi ingiustamente toglie, è auaro: nè è posibile, che un' huomo istesso sia l'uno, & l'altro. Et generalmente parlando, chi dona sconciamente, è costretto a torre ingiustamente. Et se talhora auuiene, che il liberale trascorra nel donare; si contristerà bene, ma moderatamente, & quanto la ragione li permette: non già per la perdita della roba, ma per lo commesso errore, di non hauere seruato l'ordine del donare, come bisognaua. Percioche ben si conuiene all'animo uirtuoso l'attristarsi doue, & quanto bisogna. Facil cosa adunque sarà il negotiare col liberale: percioche non tenendo conto di roba, non si contristerà mai per poca cosa: anzi, come si dice, da buon compagno goderà, che altri tolga del suo: & molto piu gli dorrà, che gli sia mancato in qualche honesto bisogno, che d'hauere abondato, doue non douea. Al contrario il prodigo nell'uno, & nell'altro pecca: non s'attristando nè quando, nè come bisogna. Et per farloui meglio intendere, ui ritorno a dire, che la liberalità sta nel mezzo di due estremi: l'uno de quali, cioè, quello del troppo, si chiama prodigalità; & l'altro auaritia: & amendue consistono nel dare, & nel riceuere, & nello spendere: benche questo si comprenda nel dare. Eccede adunque il prodigo nel dare, & nel riceuere: anzi per parlare piu proprio, egli manca di questo ultimo. Al contrario l'auaro manca nel donare, & eccede la misura nel riceuere l'altrui picciole cose: & percioche il prodigo è pronto allo spendere dissolutamente, è molto negligente al guadagno.

PRINCIPE. Fermateui di gratia M. Agostino. Io non so, perche u' habbiate aggiunta quella parola nelle picciole cose: quasi che l'auaro non togliesse ancho le grandi, se gli

ueniſſe fatto. Concioſia, che il deſidetio d' hauer più roba meglio ſi ſodisfarebbe col molto, che col poco.

AGOSTINO. Signore, uoi dite il uero: ma dice il filoſofo, che colui, che mette mano alla molta roba altrui, non ſi chiama piu auaro, ma ingiuſto, & inſatiabile tiranno: & però, come dicemmo, il nome dell'auaro, ſi mantiene ſolamente nel tor poco. Dico adunque, che le due parti del prodigo, cioè, il molto ſpendere, & donare; & il nulla, o troppo poco torre, non poſſono ſtare lungamente inſieme: percioche l'uno diſtrugge l'altro: & non è poſsibile, che dando, & non riceuendo, non manchi a lungo andare la roba de gli huomini priuati: Ilche è la materia dello ſpendere, & del donare. Ma dice Ariſtotile, che eſſendo l'uno, & l'altro di queſti due eſtremi della liberalità uitioſo; l'auaro è peggiore aſſai: però che non è così atto a ridurſi al mezzo della liberalità, come quell'altro. Sapete bene, che il donare, & il non torre la roba ſe non con giudicio, fa l'huomo liberale. Di queſte due coſe n'ha il prodigo una: cioè il dare, & non ſi cura di torre. L'altra, che è il giudicio, è per hauerla dall'età: percioche paſſato quel furor giouenile, gli anni portano il giudicio: & potrà facilmente il tempo inſegnarli di dare, & di torre miſuratamente, onde honeſtamente poſſa: percioche mancandogli la roba, & prouando i diſagi, conoſcerà l'error ſuo. Onde acquiſtato il giudicio, & rimaſoli l'amore del donare, con la deliberatione del torre onde biſogni, diuerrà liberale: percioche darà & torrà con ragione, & con giudicio. Di che ne ſegue, che benche ſia biaſimato il prodigo, come diſsipatore del ſuo; non ſi reputa però mal'huomo: non eſſendo coſa di cattiuo, nè di punto uile animo il troppo donare, & il non uolere dell'altrui; ma piu toſto di ſciocco, & di chi non diſcorra piu auanti. Ilche è molto men male, che l'eſſere auaro: sì per la ragione già detta, come ancho, perche il uitio del prodigo è acommodo di molti, mentre egli ſparge il ſuo: la doue l'auaro

non giona nè a se, nè ad altrui. E' ben uero, che spesso auuiene, che molti di questi così disordinati spenditori, mancando loro il suo, si danno a torre dell'altrui: come habbiamo detto del Re Alfonso. Auuiene ancho, che questi così fatti spenditori, anzi dissipatori, sieno per lo piu dissoluti nel mangiare, & nelle donne: perciochè hauendo le mani larghe al donare, & niuna cura dell' honestà; si danno facilmente in preda a piaceri del corpo. Et questo è comunemente il fine del prodigo; se prima con l'uso della ragione non corregge i suoi disordinati appetiti del dare, & dello spendere: col qual rimedio puo ageuolmente, come s' è detto, ridursi al mezzo. Ilche non auuiene dell'auaro, che per sua natura è incurabile: sì perche non aspetta i beneficii del tempo, nè del bisogno, come fa il prodigo, anzi questo all' auaro nuoce; perciochè la uecchiezza, per la esperienza, che ha del mondo, & per l' infermità & debolezza del corpo, che l' accompagnano, fa l' huomo paurosо, che non gli manchi la roba; sì ancho perche la natura humana è piu inclinata a torre l'altrui, che a dare del suo: onde maggior numero d' auari, che di prodighi si uede al mondo. Auuiene ancho cio; perche essendo gli eccessi dell' auaro nel dare, & nel riceuere; non tutti peccano nell' uno, & nell' altro; ma alcuni s' auanzano nel torre, alcuni non tolgono, ma mancano nel donare: come per essempio, tutti quelli, che uolgarmente sono chiamati scarsi, secchi, tenaci, & miseri, non danno mai del loro, nè uogliono dell'altrui. Ilche fanno alcuni sotto colore di modestia, con dire che niuno sa quello, che puo fare la fortuna: & uoglionsi conseruare la roba, acciochè non sieno astretti qualche tempo a mendicare. Fra questi s'annouerano quelli, che chiamiamo spartitori del fagiuolo: cioè, che sono tanto tenaci, & miseri, che si condurrebbono a diuidere un granello di fagiuolo, o di miglio, per non darlo intero. Altri poi si guardano di non torre dell'altrui, non perche noh piaccia loro il torre; ma per non

obligarsi al dare: non parendo loro possibile, che si possa guardare dal donare uno, che riceue. Altri poi alloncontro sono tanto cupidi della roba, che mai non uogliono dar del suo: & senza rispetto alcuno tolgono da chiunque possono. Fra questi numera Aristotile tutti quelli, che per guadagnare, non si uergognano di fare qual si uoglia dishonesto mestiero: come sono massimamente i ruffiani, & gli usurari, & tutti quelli, che di non lecito guadagno si dilettano; o di quelli, che per poco che danno, riceuono molto: come fanno spesso gli hosti, & gl'ingordi mercatanti. Questi tutti sono chiamati auari, per lo dishonesto torre che fanno, da chi non dourebbono, & piu di quello che dourebbono. A i quali aggiugne ancho i ladri, e i giocatori.

PRINCIPE. De ladri, & di tutti quelli, che ingiustamente tolgono l'altrui, è cosa manifesta, che sono auari, & massimamente questi ultimi, a iquali, non è sì infame titolo, che non istia bene: ma de giocatori non so io uedere, come tutti ugualmente sieno dal filosofo posti nel numero de gli auari. Se uoi mi diceste di quelli, che giocando ingannano, & che del giuoco fanno arte; ui concederei forse, che fossero tutti auari; ma quelli, che realmente giocano, & per passar tempo solamente, & senza cupidità di guadagno; a me non pare, che si debbiano in questo numero porre. Nè ancho hauete uoi fatta differenza tra giuoco, & giuoco: percioche io ho sempre udito, che il giuoco de gli scacchi è honestissimo: & che non si uieta a persona, etiandio religiosa.

AGOSTINO. Signore, non u' ingannate: percioche tutti i giuochi, che si fanno per guadagnar danari, sono dishonesti, & indegni di persona ingenua: & solo quelli si possono honestamente usare, ne quali si giuoca la lode dell'ingegno, come hauete de gli scacchi detto; o dell'ingegno, & della forza insieme, come è quello della palla, & delle braccia, & dell'hasta, & somiglianti: iquali oltre alla lode dell'honesta uittoria, giouano alla sanità, & robustezza, & bellezza del

corpo: & se non fosse, che io temo d' offendere troppo i leali giocatori, direi, che non di minor biasimo sono essi degni; che si sieno i secreti ladri: percioche se bene amendue attendono a dishonesti guadagni; nondimeno i ladri, per guadagnare, mettono a rischio l' honore, & la uita: la doue quelli altri non cercano di guadagnare se non con gli amici alla sicura, & con quelli, co quali familiarmente uiuono: di che farebbono l'opposito, se hauessero punto di liberalità nel l' animo.

PRINCIPE. E mi par bene, che diciate il uero: & non mi posso dare ad intendere, che quel santo nome d' amicitia possa stare tra quelli, de quali l' uno s' ingegna d' accommodarsi col danno dell' altro; ma egli mi pare ancho strano, che due amici non possano giocare insieme senza biasimo d'auaritia.

AGOSTINO. Non ci ueggo altro modo da saluargli, se non giocassero senza danari, o con tanta poca somma, che hauendo risguardo alle facultà loro, non u' hauesse parte alcuna nè il desiderio del uincere, nè il dolore del perdere.

PRINCIPE. Non era adunque auaro Augusto; poi che oltre alle poste, che lasciaua spesso a compagni, donaua ancho quello, che esso guadagnaua.

AGOSTINO. Non si puo accusare d'auaritia, per lo giuoco; poi che non ne aspettaua guadagno, come facea C. Caligola, ilquale per uincere confermaua la bugia col giurare; nondimeno si puo chiamare poco estimatore dello stato, & della dignità sua: peroche sotto così gran peso, quanto era quello d'un così grande Imperio, occupaua tanto tempo nel giuoco, come egli stesso ne scrisse a Tiberio. Et molto piu leggiero mi parue Claudio, ilquale non solo perdeua il tempo nel giocare, ma ancho nello scriuere del giuoco de dadi. Ma che si poteua aspettare da uno Imperadore, ilquale tirato dall' odor delle uiuande, lasciaua il tribunale, per andare a mangiare co sacerdoti? Et dico di piu, che se bene il giocatore

re ritornasse i danari a colui, a chi gli ha uinti; nondimeno peccherebbe, dando occasione all'auaritia di coloro, con chi giuoca: senza che u'è, come ho detto, il cattiuo essempio. Ma percioche il giuoco è cosa da gente otiosa, alla quale man chi honoreuole modo di passare il tempo; penso, che ad alcun uecchio otioso, o ad alcuno infermo si possa solamente concedere. Di che si potrebbe piu lungamente parlare: ma basti per hora, che il giuoco, che si fa co danari, è cosa da auaro: & dal filosofo si pone tra i dishonesti guadagni: & quanto maggior somma si giuoca, & da persone piu segnalate; tanto l'auaritia, & la dishonestà diuenta maggiore.

PRINCIPE. Io non sono giocatore: pure uoglio, quanto posso, difendere alcuni amici miei da questa infamia. Voi dite, che il guadagno de giocatori è dishonesto, perche toglie da gli amici, co quali è costretto a giocare, & a quali dourebbe hauer piacere di dare del suo. Et io per fuggir questo inconueniente non giocherò con gli amici miei ueri: ma con persone, che io solamente conosco. sapete bene, che poca familiarità basta ad accompagnare i giocatori.

AGOSTINO. Signor mio, io non loderò mai i giocatori: anzi sono per biasimargli sempre con la già detta autorità d'Aristotile: & molto piu i Principi, che le persone priuate. peroche, oltra che mostrano esser priui d'honesti essercitii, di che non possono con buona fronte scusarsi, & che mostrano l'ingorda uoglia del guadagno, il che è testimonio del uile animo loro; danno ancho di piu cattiuo essempio a figliuoli, a seruidori, a soggetti, & a tutto il popolo. Ilche tanto importa, che metterebbe conto a quel Signore di spendere quel tempo piu tosto ociosamente dormendo: di quel tempo parlo, nelquale non habbiamo altra facenda: percioche se il giuoco occupasse dell'audienza, o d'altro necessario essercitio; lascio pensare a V.Eccell. di che pena sarebbono degni. Nè io ho già per questo sciolto anchora l'argomento uostro, nelquale dite, che se un gentilhuomo giuoca

lealmente, & con persone ricche, & famigliari, ma non stretti amici; & piu per passar tempo, che per giocare, non ui parè, che egli meriti biasimo d'auaro. Alche io dico; che, se costui è giouane, & sano; & disoccupato, egli prima pecca, mostrando d'essere priuo di modo d'essercitarsi piu lodeuolmente. Appresso egli s'occupa in uno essercitio alieno dalla liberalità: percioche, come s'è detto, il liberale si diletta di donare: ilche non pare, che faccia chi giuoca: anzi incorre nel nome d'auaro.

PRINCIPE. Lodo le uostre ragioni: & credo, che la nostra regola di giocare senza danari, ò con pochissima somma sia buon testimonio dell'animo di chi giuoca: percioche chi non giuoca per auaritia, ma solo per passar tempo, non s'attrista di perdita, nè s'allegra di guadagno, & ben tosto gli uiene il giuoco a noia: talche se così si facesse, non si uedrebbono continouare la notte, & il giorno giocando: nè si bestemmierebbe Iddio, nè santi: nè si uedrebbono tanti altri cattiui costumi, che uoi come cosa chiara à tutto il mondo, hauete taciuti. Et questa regola mi terrò io, se mai mi troueró così pouero d'altri essercitij, che per non hauer che fare, sia forzato a giocare. Ma mi marauiglio di uoi, che hauendo così degnamente uituperato il giuoco de Principi mondani; non habbiate esclamato contra quello de gli spirituali: de quali tanti ne sono (lasciando hora da parte i chierici, e i semplici sacerdoti) che non sanno altro che giocare.

AGOSTINO. Qui Signor bisognerebbe rispondere con una rabbiosa satira: ma i nostri ragionamenti non la riceuono.

PRINCIPE. Io u'intendo: però passiamo oltre. ma prima uorrei, che mi chiariste un dubbio, che un pezzo fa ho uoluto dimandarui. Voi hauete detto, che il liberale dona & uolentieri, & spesso, ma con ragione: & sopra tutte l'altre conditioni, che fanno il dono ben fatto, lodauate quella del fine: cioè, che non si faccia con alcuna speranza: accioche sia uero

dono

dono, & non simulata mercatantia. Et dicetate, che le limosine sono anch' esse atti liberali, quando si fanno per habito di donare. Vorrei hora sapere da uoi, se colui, che donasse spesso, & uolentieri a chi dee, & quanto, & quando bisogna; ma cio facesse, per hauere poi la uita eterna da Dio, come la Chiesa promette a chi fa l' opere di misericordia, uorrei sapere dico, se costui si potesse chiamare liberale. Percioche se uoi dite di nò; ne seguirà, che egli sia auaro, o prodigo: poi che in questa materia del donare non ci ha altri nomi, che questi. Se uoi dite di sì; direte contra la uostra diffinitione. Hauete ancho detto, che il prodigo è colui, che dona cio che ha, non si lasciando niente. I ueri discepoli di Christo adunque, & tutti quelli, che uogliono seguire i suoi consigli, saranno prodighi; poi che non lasciano cosa alcuna per la loro uita: pure son certo, che tal uitioso nome a così santa opera non si conuiene.

AGOSTINO. Se la uita eterna fosse una cosa separata dalle nostre opere uirtuose, come è la roba dalla giustitia & dall' altre uirtù; forse V. Eccell. direbbe il uero: che i doni, che si fanno per acquistarla, non sarebbono liberali; ma mercenarij. Ma percioche, secondo i dottori nostri maestri, la uita eterna è intrinseca all' opere nostre uirtuose, anzi è la loro somma perfettione; non si puo dire estrinseca mercede di quelle: ma quelle istesse piu tosto perfettissime diuenute. Percioche nella uita eterna si fa perfetta la charità: laquale contiene in se tutte le uirtù humane. Et perche intendiate bene; togliete questo essempio. Se uno fosse mezzanamente liberale, & essercitasse si a luogo, & a tempo nel donare, per farsi perfettamente liberale; il medesimo dico d' uno, che s' essercitasse in pericoli di morte, per farsi ualente huomo; chiamereste uoi nè l' uno, nè l' altro mercenario? Certo nò: perche quello, che egli cerca d' acquistare, cioè, l' intera & compiuta liberalità, & la perfetta fortezza, non è cosa separata, & aliena dall' opere sue: anzi è la uera perfettio-

ne di quelle: & non si puo chiamare estrinseca mercede quello, che è la perfettione stessa dell' opera. Ora se egli è uero, come io credo, che la beatitudine nostra sia il compimento di tutte le uirtù morali, & intellettuali dell' anima nostra, chi fa gli atti di liberalità, o di fortezza, o di temperanza per acquistar uita eterna, non li fa già per acquistare la estrinseca mercede; ma per usarle piu perfettamente, che non soleua: & così credo hauer sodisfatto al primo uostro dubbio. Al secondo direi, che l'huomo, che dona a poueri tutta la roba sua per Christo; egli non è prodigo, ma liberalissimo: percioche il uitio non ha luogo, doue s' ubidisce alla ragione. Onde concioſia che la religiosa ragione uoglia, che chi puo prendere i consigli del Saluatore, gli prenda, come dice il Vangelio; & esso benignissimo padre ne consigli, che lasciamo ogni pensiero di roba, per seguir lui; chi per spogliarsi l'animo d' ogni altra cura, che di piacere a Dio, dona cio che egli ha, a poueri, è liberalissimo: hauendo estirpato dall' animo suo ogni amore di roba; ilche è il principal frutto della liberalità; & donando con tutte le migliori conditioni, con le quali si possa accompagnare il donare. Benche si potrebbe ancho dire, che non si priua della roba, chi la dà per Christo: lasciando la dubbiosa, molesta, & bricue ricchezza, per lo sicuro, quieto, & eterno thesoro. Non so, se siete contento di questa dichiaratione.

PRINCIPE. Vi dico il uero M. Agostino, la cosa mi pare molto bella: ma io non la intendo bene. percioche se la uita eterna, & quella beatitudine, che aspettiamo fosse, come uoi dite, il compimento delle humane uirtù; ne seguirebbe, che colui, che fosse uirtuoso, fosse, o cominciasse ad essere beato in questo mondo.

AGOSTINO. Anzi per questo mi pare, che intendiate benissimo: percioche quello che uoi credete, che sia inconueniente, è necessario. Et non altramente il uirtuoso Christiano comincia la sua beatitudine in questo mondo, & fas-

si perfettamente beato nell'altro, che si farebbe uno, alquale per farsi perfettamente caldo, bisognasse entrare in un gran fuoco, alquale trouandosene egli lontano, s'andasse a poco a poco approssimando, & scaldando: percioche a questo estremo fuoco assomiglio io per hora il glorioſissimo Iddio: nella cui uisione, & unione, ogni nostra uirtù, che da lui habbiamo, si fa perfetta. Ma se pur questo perauuentura ui paresse difficile, diciamo per hora, & forse meglio, che il donare il suo per la uita eterna, non è atto di liberalità, secondo Aristotile; ma di piu eccellente uirtù, che non è la liberalità, secondo Christo: ilquale è il uero fine di tutte l'opere nostre, delle quali quelle, che non sono dirizzate a lui, & per lui solo essercitate almeno per habito, non sono nè uirtuose, nè buone. Et con questo si sodisfà ancho all'altra uostra di manda, che colui, che dona cio che ha per Christo, non è prodigo; ma perfettamente liberale: percioche gli atti, & l'opere sue prendono forma dalla charità, laquale e molto piu eccellente uirtù, che non è la liberalita: & molto piu perfettamente estirpa dall'animo suo l'amor della roba colui, che dell'amor di Christo l'ha ripieno, che non fa colui, che se ne spoglia solamente per la ragione humana. Et che cio sia uero, guardate un poco a gli essempi di coloro, che hanno dato il suo per ragione humana: & fra tanto numero non ne trouerete pur uno, che per uera liberalità l'habbia fatto, Et cominciando da quello tanto nomato filosofo Democrito, dico, che egli, non per liberalità, percioche non gli donò; ma per altro rispetto lasciò imboschire i suoi campi, per coltiuare l'animo, come pensaua. Chiamereste uoi forse liberale quello sfacciato Diogene, perche abbracciasse la pouertà insieme con mille altri dishonesti costumi? O pur quel uano Crate, che si gloriaua d'hauere gittato uia quattro soldi di ualuta, & tanti altri, iquali il mondo ammira? Chi ben cercasse, trouerebbe, che tutti da uana gloria, o da necessità, o da altra mondana cura tratti, hanno lasciata la roba.

La doue i noſtri Chriſtiani Heroi, de quali potrei contarui le migliaia, hanno con la roba laſciato ancho l'ambitione, & la cupidità dell'hauere, & qual ſi uoglia mondano amore inſieme: & hanno con l'amata pouertà abbracciato la temperanza, la fortezza, & la giuſtitia. A queſta liberaliſsima liberalità Signor mio ui conforterei; ſe non ui ci uedeſsi molto inchinato: & rallegromi, che non ſa meſtieri porui in odio l'auaritia; poi che io ui ueggio così religioſo, & diuoto, & compaſsioneuole a i poueri: dalla quale radice non ſi puo aſpettare altro che dolciſsimo frutto a uoſtri uaſſalli: iquali ſpero, che per la bontà, & diligenza uoſtra, ſaranno chiamati felici.

PRINCIPE. Non ui fidate M. Agoſtino, della buona opinione, che hauete dell'animo mio: ilquale non uoglio hora ſtare a dire, ſe egli ſia buono, o cattiuo. Baſta, che ſappiate, che io ſono huomo, & giouane, & che mi conuiene hauere aſsidua familiarità con queſto publico maeſtro, come uoi diceſte, dico del popolo, & della comune uſanza: laquale ha marauiglioſa forza di contaminare i cuori humani co ſuoi uolgari coſtumi. Ponetemi pur innanzi quanto piu potete chiaramente la bellezza della uirtù, & la laidezza di uitii: accioche io mi poſſa meglio difendere dalle luſinghe del ſenſo, & dalle perſuaſioni del uolgo. Benche queſta auaritia mi paia tanto uituperoſa, & odiata dal mondo, che ſarebbe ſouerchio ragionarne altramente. Ma della liberalità, della cui bellezza, & deſiderio m' hauete mirabilmente acceſo; ſempre uorrei ſentirne ragionare.

AGOSTINO. Signore, di queſta altro per hora non m' occorre, ſe non replicarui, & ſpianarui alquanto piu quello, che poco auanti così leggiermente toccammo: cioè, che ſolo l' eterno Iddio è ueramente, & in ſomma eccellenza liberale: percioche eſſo ſolo continuamente dona a tutte le creature, & dona per ſua uera & ſolita bontà, & da niuno riceue mai: percioche eſſendo egli infinitamente perfet-

to, (onde auuiene, che la sua perfettione ecceda la nostra imaginatione) non ha bisogno alcuno dell' opere humane: nè mille mondi insieme, se tanti ne fossero, potrebbono aggiugnere una minima stilla di bene alla sua perfettione. Che già le lodi, gli honori, l' ubidienza, i sacrificii, che da noi richiede, non sono per altro stati ordinati dalla sua diuina prudenza, che per la salute nostra. Ora si come le cose s' assomigliano al fuoco per lo caldo, & al sole per la luce; così l'huomo s' assomiglia al sommo Iddio per la liberalità: in modo che colui, che è piu pronto a far bene altrui, non per altro, che per lo solo amore dell' honestà, & della diritta ragione, laquale ha per obbietto l' honor di Dio; si puo dire sicuramente hauere piu del diuino. Et alloncontro si puo dire inhumana, & uelenosa fiera colui, ilquale attendendo a gl'ingiusti, & dishonesti piaceri, si gode de gli altrui interessi, & delle lagrime de poueri. Da queste due contrarie nature è nato quello antico prouerbio. Homo homini Deus, & homo homini lupus: cioè, che l' huomo giusto & liberale si puo chiamare Iddio uerso gli huomini: & l'huomo auaro et ingiusto è un lupo, dannosissima fiera, a gli altri huomini. Se uolete hora, che seguitiamo l' ordine del filosofo, uerremo a parlare della magnificenza: hauendo detto a bastanza della liberalità.

PRINCIPE. Anzi ue ne priego.

AGOSTINO. Dice Aristotile, che la magnificenza è anchor' essa uirtù, per laquale si dà regola allo spendere i danari; ma che tra lei, & la liberalità u'è questa differenza: che la liberalità dà regola, & misura a qual si uoglia uso di danari, o picciolo, o grande che sia, & a qual si uoglia honesto fine dirizzato: nè modera solamente l' uso dello spendere, & del donare; ma del riceuere anchora. Ilche non fa la magnificenza: laquale non si stende piu in la, che nello spendere. Et in questo anchora sono differenti: percioche la liberalità modera così le spese picciole, come le grandi; & la magnificenza

gnificenza ſolamente nelle grandi s' interpone: come ſarebbe a dire, nel far theatri, palazzi, ſtrade publiche, & ſimili coſe: quello appunto che il nome iſteſſo pare che dimoſtri: Perche non è altro a dir magnificenza, che il fare delle coſe grandi. Et percioche le gran coſe non ſi fanno ſenza grandi ſpeſe, & le ſpeſe grandi, ſe non ſono da proportionata conuenienza accompagnate, non ſi lodano; diciamo, che la magnificenza dà regola alle grandi ſpeſe, ma che la grandezza mantiene il ſuo decoro. Percioche non ſono tutte le grandezze pari: & altra grandezza ſi conuiene ad un capitano di galea, & altra ad un capo di ſpettacoli, & giuochi publici: percioche ſe colui ſpendeſſe tanto nella ſua galea, quanto ragioneuolmente ſpenderebbe coſtui ne ſuoi publici giuochi; ne ſarebbe ſenza alcun dubbio ſchernito. Et però chiunque uuole ueſtirſi di queſto nome di magnifico, dee mantenere la grandezza delle ſpeſe nel ſuo decoro: ilquale ſi prende proportionalmente dalla qualità dell' opera, & della perſona di colui, per cui ſi fa. Non ſi potrebbe già chiamare magnifico un ſarto, che ſpendeſſe tanto nelle ſue nozze, quanto ragioneuolmente ſpenderebbe un Signore nelle ſue. Nè all' oppoſito meriterebbe queſto nome un Principe, che con tanta ſpeſa edificaſſe la caſa ſua, con quanta ragioneuolmente un priuato gentilhuomo edificherebbe la ſua. Et così hauete la chiara differenza tra la liberalità, & la magnificenza: per laquale conoſcerete, che ogni magnifico è liberale; ma non ogni liberale è magnifico. Percioche quelli, che donano poco, ma molto ſecondo la loro facultà, come facea colui, del quale dice il poeta, che ſpeſſe fiate hauea donato a pellegrini; ſi debbono chiamare liberali, & non magnifici: non potendo hauere luogo la magnificenza, doue non è la grandezza della ſpeſa conueniente all' opera. Hora intendete la differenza tra queſte due uirtù: laquale dichiara poi ancho meglio il filoſofo per gli eſtremi ſuoi. Sapete bene, che ogni uirtù ſta nel mezzo de gli eſtremi: l'uno de quali

li ua uerſo il più, l'altro uerſo il meno. Ora dice Ariſtotile, che de due eſtremi, tra quali ſta la magnificenza, quello che eccede uerſo il troppo; non eccede quanto alla grandezza della ſpeſa, che altri s'ingegni di fare; ma che tentando di fare opere grandi, eccede nella conuenienza: percioche non ſi ſerua il decoro: cercando altri di farſi illuſtre. Et è queſto eccesſo chiamato da Ariſtotile uenauſia. L'altro eſtremo del meno ſi chiama, come a dire, paruificentia: ma dichiarato, che hauremo il mezzo, intenderemo poi meglio gli eſtremi. Torniamo adunque a dire di quello, che s'appartiene al magnifico.

PRINCIPE. Di gratia, non mi laſciate con queſto ſtrano nome nella fantaſia, datemene qualche notitia: accioche con la mente piu quieta poſſa attendere al rimanente.

AGOSTINO. Signore, queſta uoce pare ſtrana, & in effetto è ſtrana, eſſendo Greca: ma, come a me pare, è marauiglioſamente accommodata a quello eſtremo, che eccede il mezzo della magnificenza uerſo il piu. Et perche V. Eccell. penetri meglio nel ſuo occulto ſignificato; douete ſapere quello, di che non ſo, ſe ui ſiete anchora auueduto: cioè, che alcuni artefici, diuenuti che ſono alle uolte molto ricchi; (parlo di quelli, che nelle arti mecaniche, & ſordide ſi ſono eſſercitati, come ſono calzolai, ſartori, fornai, & ſimili brigate) & che con la roba paia loro d'hauere acquiſtata la nobiltà, & la grandezza, tanto che pare, che ſtia lor bene edificare palagi, & uille, & fare altre ſimili coſe da gentilhuomini; & non eſſendo uſi a fare ſpeſe con giudicio, fanno ſpeſſo coſe ridicole ſenza conuenienza alcuna, nè quanto all'opera, nè quanto alla perſona, & qualità loro: delle quali poi eſsi ſi gloriano, come di coſe egregie, & honoreuoli. Ora perche in greco queſti tali artefici, ſono chiamati uanauſi, quella uanità di uolere aggiungere alla grandezza de' ricchi, & magnifici Signori, la chiama Ariſtotile uanauſia: & per conſeguente l'attribuiſce a tutti quelli, che eccedono

la

la mediocrità, nella quale consiste la magnificenza, con le grandissime, uane, & mal collocate spese. Et questo sia detto così per essempio della uanausia: della quale parleremo piu partitamente appresso. Ritorniamo al magnifico, ilquale, dice Aristotile, non solamente per la uirtù morale, che è la magnificenza, ma per la intellettiua anchora, che è la scientia, pare che si possa lodare: percioche collocando egli sì bene la grandezza della spesa, che corrisponda all' opera, & alle persone; parrà, che habbia profondamente inteso la natura della misura, & del decoro dello spendere: non altrimenti che un ualente filosofo conosce l' essere, & la proprietà delle cose naturali. Et sì come uno, che uedesse un medico a tempo, & a luogo usare i remedii in una infermità, giudicherebbe, che egli fosse ualente, & dotto, & che molto ben conoscesse la natura, & la proprietà delle medicine, & de bisogni de gl' infermi; così si potrebbe del magnifico dire: percioche, come diceuamo l' altr' hieri, dall'opere, & da gli atti estrinsechi dell'huomo si conòsce l'habito, che s'hà fatto nell'animo, come dall'effetto la cagione. Et ui douete ben ricordare, che dalle particolari opere, che l' huomo giornalmente fa intorno a qualche determinata materia; si genera l' habito buono, o cattiuo, secondo la qualità dell'opera: ilquale poi generato, produce ugualmente l'opere a quelle somiglianti: come diceuamo del musico, che per hauere spesso ben sonato, si truoua hauere acquistato l'habito di ben sonare: onde suona poi uelocemente, & con diletto. Farà adunque il magnifico, dice Aristotile, spese, & opere grandi: in guisa però che le opere con ogni proportione corrispondano alle spese, & le spese all' opere: & mirerà, che piu tosto la spesa auanzi l' opera, che altramente. si come diceuamo del forte, & del ualent' huomo, che piu si scosta dal mezzo per poco temere, che per lo troppo; & del liberale, che piu tosto pecca nel donare piu di quello che bisogna, che nel meno. Ma sopra tutto attende il magnifico, dice Aristotile,

tile, a fare la spesa sua per honesto fine, & non per uana gloria, ilche, come sapete, è la principale conditione di tutte le uirtù morali; di maniera che se ben sapesse, che niuno l'hauesse di cio a lodare, conoscendo essere honesto, non lascerà per questo di farla & quanto possa maggiore, & quanto parrà, che il decoro richiegga. Et molto meno il douerà muouere il guadagno, o altro particolare interesse: percioche questa sarebbe dishonesta mercatantia, & non magnificenza: come del sopradetto Re Alfonso si legge. Ilquale si conciliò l'amor de Napolitani, quando propose di fare bella Napoli con le nuoue mura: ma questo amore si conuertì in odio, quando conobbero, che sotto questo colore uoleua imporre nuoue, & perpetue gabelle alla città. Da questo istesso si puo giudicare di quanto uituperio degni sieno quei Principi, che edificano le rocche, e i palazzi col sudore, & col sangue de poueri uassalli. Dee ancho il magnifico fare la spesa sua grande con piacere & diletto: come si disse della liberalità. Nè dee nello spendere guardare a certe cosuzze di poca importanza: percioche quello uoler uedere minutamente ogni cosa, & andare risecando la spesa, è cosa da huomini di poco animo nello spendere, & non di liberale, nè di magnifico. Anzi il uero magnifico farà le sue spese uantagiose: & guarderà sempre non alla minore spesa, ma alla maggior bellezza dell' opera sua: & bisognando la rifarà di nuouo, pur che riesca a suo modo: come se Giulio Cesare nella sua uilla di Nemo la appresso Roma, che finita che l' hebbe, parendogli che non corrispondesse al suo disegno, la rouinò, per farla a suo modo. Et di Cosimo de Medici si dice, che fabbricando quella sua magnifica casa in Fiorenza, riprendeua talhora i maestri, i quali troppo sottilmente estremauano il lauoro: dicendo loro. E mi pare, che uogliate risparmiare i miei danari. Sarà adunque il magnifico libetale: percioche spenderà doue bisogna, & quanto bisogna: aggiungendoui la grandezza proportionata, conue-

niente all' opera. Ilche farà, che la liberalità diuenti magnificenza, o uogliam dire gran liberalità. Et è tanto inclinato questo magnifico a fare cose belle, & marauigliose, che con ugual somma di danari datali a qualche honoreuole impresa, esso farà l' istessa cosa maggiore, & piu bella, & di maggior marauiglia. Et perche V. Eccell. meglio intenda quel, che dice Aristotile; ha a sapere, che altro è il ualore, o la stima della cosa, che senza altro magisterio così naturalmente, o con poca arte sia posseduta; & altro è quel d' una opera artificiosamente fatta. Percioche il ualore della cosa in se è tanto, quanto ella, per sua sola natura è stimata di prezzo: & quanto è piu picciola, & di maggior uirtù; tanto il suo ualore è maggiore: come sarebbe a dire, d' un diamante, o d' una piastra d' oro, che non hanno altro ualore, che quello, che la loro materia si stima. Ma l' opera con bello, & ingenioso artificio fatta, consiste non solamente nel prezzo della cosa, o della materia, che uogliam dire; ma nella bellezza, & conueniente, & proportionata grandezza sua: essendo la uista solo di lei a chi la mira marauigliosa. Ilche è proprio cosa da magnifico: ilquale hauendo a fare qualche cosa ad ornamento della città, non farebbe un picciolo uaso ornato di gemme; ma con l' istessa spesa farebbe qualche grande edificio di bianco marmo: & se a cio fare non gli bastasse il danaio; il farebbe d' altra men degna pietra: pur che la grandezza accompagnata dalla conuenientia della persona, & delle altre circonstanze necessarie, la rendesse marauigliosa. Et fannosi communemente simili spese in honore di Dio, non solamente nel far de tempi, & delle chiese, come fu quello dedicato a Diana in Efeso, o quel di Gerusalem; ma anchora nel fare de sacrificii: si come fu quello di Salamone nella dedicatione del tempio, nel quale furono ammazzati uentidue mila buoi, & cento mila pecore. Fannosi ancho per commodità publica, & per ornamento della città, i theatri, gli anfiteatri, gli aquedutti, & le uie lastricate; come si ue-

de

de infino ad hoggi la uia Appia da Roma a Brindisi, la Flaminia ad Arimino, & tante altre. Et non accade, che io tolga l'essempio delle cose magnifiche dell'antiquità di Roma: perciochè la rouina sola, che se ne uede, auanza la nostra imaginatione del numero, & della grandezza loro. Chi potrebbe marauigliarsi mai a bastanza della spesa grande, che fece Cesare nel seccare la palude Pontina; & nella strada, che ui fe per mezzo, con spesi, & bei ponti, per publica commodità? Non ci basterebbe il tempo a narrare la magnificenza di tanti principi Romani, nell'edificare delle therme in Roma, le Antoniane, & le Dioclitiane, & sul lito di Baia, & di Cuma, & de porti, & delle grotte: tra le quali questa, che è tra Napoli, & Baia, si puo dire stupenda, & tanto utile a Napolitani, che n'hanno d'hauere eterno obligo a quel Cocceio, o chiunque si fosse, che per loro commodità la fece. Non ui parlo de gli anfiteatri fatti con tanta forza di sassi, & di tanta grandezza, che l'ingiurie de Barbari piu maligne di quelle del tempo, non hanno bastato a rouinarle, tanto che anchora non mostrino la loro magnificenza grande: come fa quel di Verona, quel di Roma, quel di Capua, & quel del Garigliano, sola reliquia della desolata Minturna, con qualche pezzo de gli antichi aquedutti. Faceuano ancho quegli animi generosi le grandi, & splendide librarie ad uso publico: tra i quali quel Tolomeo si loda anchora per quella, che egli fece in Alessandria. Et benche Lucullo di molte altre opere magnifiche riportasse honore; fu nondimeno molto lodato per quella numerosa, & ornata libraria, che egli dirizzò a commune uso & di Roma, & de gli stranieri. Fu anchora nobilissima magnificenza quella d'Alfonso Re di Castiglia, quando ragunò insieme quei tanti matematici a far quel marauiglioso libro de moti celesti, chiamato hora le tauole d'Alfonso, a comune uso del mondo. Ilqual libro basterà a tener uiua la memoria di quel generoso principe, quanto dureranno gli huomini sopra la ter-

ra. Fu ben meggiore ſpeſa quella d'Aleſſandro Magno, ma, al parer mio, non di tanta utilità al mondo, quando ſpeſe la ſomma di quattro cento mila ſcudi d'oro a uoglia d'Ariſtotile, acciochè gli faceſſe quel belliſsimo libro de gli animali. Non uoglio qui tacere la lode, che meritò Coſimo de Medici nell'età noſtra: del quale ſi dice, che imitò l'antica magnificenza, sì nell'edificare delle Chieſe, & uille, come in quella ſua magnifica & ſplendida libreria: in tanto che ſi dice, che egli fu il primo, che rinouaſſe l'antico coſtume de generoſi Principi di conuertire, & d'ordinare le priuate proprie ricchezze alla publica utilità, & al comune uſo, & ornamento della patria ſua. Faceuanſi anchora anticamente le magnifiche ſpeſe ne publichi giuochi, oue uccideuano leoni, & elefanti: tra quali quella, che fe Curione in quel theatro mobile di legno, fu troppo marauigliosa. Habbiamo fin qui ragionato per eſſempio delle publiche magnificenze, nelle quali s'intendono le priuate anchora: percioche nelle proprie ſpeſe appartenenti alla priuata ſua commodità, il magnifico ſeruerà il ſuo decoro, di farle grandi, & belle con proportione. Nè mirerà tanto al commodo proprio, quanto all'ornamento della ſua città. Percioche ſapete bene, quanto i grandi, & bei palagi, & caſamenti fanno belle le città, come ſi uede in Roma, in Venetia, in Ferrara, in Fiorenza, in Napoli, & in altre terre d'Italia, & come fanno le molte, & belle ornate uille di Genoua. Et ritornando a Coſimo, ſi dice, che la caſa, che egli edificò in Fiorenza, & le uille, che fece di fuori così magnifiche, gli accrebbono molto l'amore, & l'autorità appreſſo i ſuoi cittadini. Et per certo è coſa conueniente, che l'habitatione corriſponda allo ſtato del padrone, che l'habita: perche l'habitare poueramente ad un'huomo ricco, & di conditione, non puo generare altra opinione, che d'auaritia, & di miſeria, o uero d'animo baſſo. Benche non ſo, ſe queſta ragione fallò in Auguſto: del quale ſi legge, che faſtidito del ſuo gran palagio, s'eleſſe

di

d' habitare in una picciola casetta. Ma di questa sospettione il liberò la grandezza de tempii, e i tanti, & così uarii ornamenti di Roma: onde si gloriaua d'hauere a lasciarla di marmo, hauendola egli trouata di mattoni. Di questa magnificenza meritò lode Roberto Sanseuerino, Principe di Salerno, uostro antecessore, per quella magnifica casa uostra di Napoli. Mostrasi anchora la magnificenza ne sepolcri, tanto in quelli, che si fanno ad una priuata persona, quanto in quegli altri, che si fanno per tutta la famiglia, & parentado: massimamente quando s' osserua il decoro dell' opera proportionata alla persona, per laquale si fa: come furono le piramidi dell' Egitto, & gli altri marauigliosi obelisci. Hanno etiandio i conuiti la loro magnificenza: come fu quello d' Alessandro, ilquale a noue mila huomini di Macedonia, doppo un copioso & delicato desinare, diede a ciascuno una ampollina d' oro. Non manca similmente all' essequie de morti la sua magnificenza, quando si fanno conuenienti alla qualità della persona. come furono quelle, che fece Adriano a Traiano suo padre: nel cui spettacolo, & ne cui publici giuochi gittò tanto balsamo, & unguento odorifero; che a guisa di pioggia scorreuano giu per le scale del theatro. Ma per non lasciare l' ordine d' Aristotile, ui torno a dire, che la grandezza della spesa del magnifico dee accordarsi non solamente alla grandezza, & qualità dell' opera; ma dee corrispondere anche alla qualità, & alle facultà dell' autore. Percioche, come s' è detto, non ista bene ad un sarto fare un palagio da Principe. Nè dee un pouero huomo tentare opere magnifiche: mancandogli il modo della spesa necessaria al decoro della magnificenza. Onde chi le tentasse, sarebbe stimato matto: percioche, come sapete, la uirtù uuole le cose fatte con tutte le sue circostanze. Ma non si disdirebbe però il fare opere magnifiche ad uno, che fosse solito farne; o pur che fosse discefo da magnifici antecessori: pur che le facultà il permettessero. Per questa medesima ragione non si disdice a

gen-

gentilhuomini, & honorati cittadini, purche nella ſpeſa ſi ſerui il decoro: ilquale non ſolo nelle publiche, ma nelle priuate ſpeſe ſeruerà il magnifico: come ſono alcune di quelle, che ſi fanno una uolta ſola in uita, alla guiſa che ſono le nozze, & ſimili altre coſe. Ma in quelle coſe ſpenderà egli piu uolentieri, delle quali tutta la città generalmente piu ſi dilet ta, o i principali di quella, o altri poſti in gran dignità: come ſarebbe a dire. Se foſſe un coſtume uniuerſale, o pur che i primi della città ſi dilettaſſero di tener caualli, & d' eſſercitarſi nelle arme, o nell' agricultura; il magnifico auanzerà, & nel numero, & nella grandezza, & ne gli ornamenti, & ne pregi di tutte queſte coſe, tutti gli altri ſuoi cittadini. Nè ſi moſtra meno queſta grandezza nel riceuere de foreſtieri in caſa: anzi quanto ſaranno piu nobili, & con maggior compagnia, tanto n' haurà egli piu piacere per l' occaſione, che gli s' offeriſce di potere tanto piu ſplendidamente eſſercitare la uirtù ſua. Ne doni anchora ſi puo moſtrare la medeſima magnificenza, così in quelli, che egli ſi diletta di fare da ſe, ſenza eſſerui prouocato altramente; come in quelli, a quali è moſſo da chi dona a lui. Dico adunque, che il minimo penſiero del magnifico è dello ſpendere per ſe ſteſſo; & per propria commodità: hauendo ſempre l' animo, & la ſua ſpeſa dirizzata all' honore di Dio, & della publica commodità. Et percioche i doni, dice Ariſtotile, hanno ſomiglianza con le coſe, che ſi dedicano a Dio nelle chieſe, ſeruerà in queſti ancho il magnifico la ſua grandezza. Et eſſendo, come s' è detto, la principal ſua cura della commodità, & dell' ornamento publico; uedrà d' edificare i priuati ſuoi caſamenti, quanto piu potrà (ſecondo la ſua poſſibilità) grandi, & belli: per fare ancho con queſti, quanto piu puo bella ſua città. Dilettaraſſi ancho il magnifico di ſpendere piu uolentieri in quelle opere, che ſieno per durare lungo tempo; che in quelle, che ſi diſfanno nel medeſimo tempo, che ſi fanno: come ſono, conuiti, gioſtre, comedie, & ſimili coſe.

se. Et in tutte haurà sempre l' occhio al decoro: percioche, come s' è detto, si dee fare differenza tra le cose, che si fanno per gli huomini, & quelle, che si fanno ad honore di Dio. Onde non farà uguale spesa in un tempio, & in un sepolcro: ma nel sepolcro auanzerà gli altri sepolcri, & nella chiesa, l'altre chiese: & così de somiglianti. Et in ogni sorte di spese userà la sua grandezza: di modo che ne gli edificii grandi mostrerà maggior grandezza, & ne grandissimi grandissima: tanto che, se l' entrata il patisse, hauendo a fare un theatro, o le therme, non si contenterebbe, se non auanzasse il Coliseo di Roma, l' Anfiteatro di Verona, & le therme Antoniane. Et in queste spese tutte, per grandi che fossero, seruerebbe il suo decoro: ilquale consiste, dice Aristotile, nella grandezza conueniente all' opera, & alla spesa. Percioche se uno facesse lauorare una bella palla per donarla ad uno fanciullo, ouero un bel boccaletto, & facesselegli maggiori di quanti tra fanciulli se n' usassero; non sarebbe però cosa da magnifico: perche se bene l' opera fosse grande ne doni fanciullesch; nondimeno la spesa sarebbe sì picciola, che non ui sarebbe il decoro della magnificenza. Delle già dette conditioni tocche da Aristotile si considereranno ancho quelle della materia, del sito, de gli ornamenti, delle grandi spese, & massimamente de gli edificii. Lequali conditioni tutte si ueggono osseruate diligentemente ne celebri edificii antichi. Ella è bella per certo, & magnifica la casa uostra di Napoli; ma molto piu bella sarebbe, se quelle pietre fatte a punta di diamante, fossero di bianco marmo: & quel sito, doue ella è posta, aiuta molto la sua magnificenza. La doue al contrario diminuisce la grandezza dell' opera il cattiuo sito: come auuiene al palagio di San Georgio in Roma. Et quel tanto celebrato, che edificò, non ha molto, Federico Duca di Mantoua, fuori della porta di San Sebastiano, quanto sarebbe piu bello, & piu magnifico, se fosse in piu rileuato luogo posto. Et questo basti, per la dichiaratione della natura,

& qualità del magnifico. Hora potrete piu chiaramente conoscere di quel uano & sciocco, delquale non sapemmo trouare il proprio nome: ma somigliandolo alle uanità di quegli artefici, che per la nuoua ricchezza, dimenticati di se stessi, fanno le spese grandi priue di quel decoro, che dee osseruarsi tra l' autore, & l' opera, & la facultà; il chiamiamo, come Aristotile il chiama, uanauso. Costui adunque è quello, delquale diceuamo, che nelle grandi spese eccede sciocamente la misura del magnifico: consumando gran danari in picciole cosette, & non seruando regola alcuna nè del quanto, nè del quando, nè del doue, nè delle cose, nelle quali bisogna spendere: & uuole nondimeno parere magnifico, & splendido: come sarebbe a dire. Se costui ad alcuni poueri compagni, che per mangiare con esso lui di compagnia hauessero perauuentura posto la loro parte de danari; per far del grande, apparecchiasse tanta spesa, quanta ne farebbe in una festa di nozze: ostentando a questo modo la sua ricchezza fuori di tempo; alla guisa appunto, che si dice di quelli della città di Megara: iquali stendeuano le ueste di scarlato per la strada nel passar della comedia. Et ha in modo costui smarrito il giudicio nella sua uanità, che nelle cose, che richieggono grande spesa, spende poco: & al contrario in molte altre, che si farebbono bene con pochi danari, ne spende molti: come fece quel Florio Siciliano; ilquale trasportato dalla uanità delle sue ricchezze, come colui, che non sapea qual fosse l'honesto uso della roba, benche fosse letterato, si diede a fabbricare in Catania un palagio grande: ma non recò pure il fondamento a fine, che s' accorse non hauere piu danari. Onde sforzato a lasciar l' impresa ad uno, che lo riprendeua, rispose, che egli l' hauea fatto a bella posta: accioche quelli, che uedeuano un cominciamento così grande, lo stimassero per grande huomo. Et essendosi detto assai della uanità di colui, che uolendo contrafare il magnifico, pecca nel troppo spendere; resta a dire della simplicità

di

di quell'altro, ilquale anch'egli uuol fare del magnifico, con fare gli edificii grandi; ma le forze, ò l'animo l'abbandonano. Et percioche a costui nella nostra lingua non truouo il proprio nome; dirò, che egli è un' huomo di poco animo nelle grandi spese: & manca, come dice Aristotile, in tutte le conditioni necessarie alla magnificenza. Onde auuiene, che talhora per poca cosa perda una spesa grande: & alle uolte, cominciato che habbia qualche bello edificio, il segue lentamente, & sempre attende a far manco spesa, che possa, & duolsi del molto spendere. Questi estremi della magnificenza sono due habiti, l'uno a l'altro contrarii: & non si può dire, che non sieno amendue uitiosi. Ma, come dice il filosofo, non sono così degni di biasimo, come gli altri: cioè, come è l'ingiustitia, & altri tali: percioche nel uero pare, che da questi non riceuano i uicini, o parenti, o amici, o altri suoi cittadini danno alcuno, nè sono essi molto odiosi, o infami, o uergognosi. Et questo basti: perche poca fatica bisogna a conoscere gli estremi, quando è ben conosciuto il mezzo. Ora io credo, che della magnificenza habbiamo detto assai; se non ui souuiene però altro da domandarmi.

PRINCIPE. A me certo non occorre altro: & ho tanto pieno l'animo di questa magnificenza, che non so, se altra uirtù mi potreste mostrare, che m'accendesse il cuore piu di questa.

AGOSTINO. Io uoglio mostraruene un'altra, laquale a pochi, come dice quel poeta, si mostrò giamai, & farà gli occhi uostri uie piu felici, & raccenderà nel uostro petto un nuouo fuoco maggiore.

PRINCIPE. Tanto potreste dire, che io mi disdirei: & già mi sento infiammare il cuore dal desiderio di uederla, come auuiene a chi s'innamora per fama. però di gratia ditemi il nome.

AGOSTINO. Questa si chiama magnanimità: & colui, che l'ha, si chiama magnanimo.

PRINCIPE. La grandezza del nome conferma il uostro dire: & ho spesso udito nominarla per cosa eccellentissima.

AGOSTINO. Signore, questa, di cui ui parlo, non è forse quella magnanimità, che uoi hauete udita; percioche alcuni oratori, e i poeti sogliono dare tal nome alla fortezza, della quale hieri lungamente ragionammo; ma ella è tale, che contiene in se & la fortezza, & tutte l' altre uirtù, come appresso udirete. Et che quel che io u' ho detto della sua marauigliosa bellezza, sia uero; auuertite bene con quanta diligenza Aristotile la sua natura dipinge. Et parmi, che tanto piu di questa, che dell' altre si dilettasse, quanto meno un così gran filosofo si sdegna d' abbassarsi a narrare i particolari atti del magnanimo: cioè, il parlare, il caminare, & altri simili. Et per non tenerui piu a tedio, che già ui ueggio ansio di uederla; dice, che la magnanimità s' intromette nelle cose grandi. Onde pare, che uolesse incominciare dalla dichiaratione del suo nome: ma prima che uenga a dichiarare quali sieno queste gran cose; & perche si duri men fatica nello spianare d' ogni altra sua conditione; dichiara qual sia il magnanimo istesso, che opera per l' habito della magnanimità: & dice, che il magnanimo è colui, che reputa se stesso degno di gran cose, & che è in effetto tale: percioche chi si stimasse degno di gran cose, & non fosse; non magnanimo, ma insensato si dourebbe chiamare. Et sapete pure, che doue è la uirtù; quiui non puo essere stoltitia, nè sciocchezza. Et se uoi mi diceste, togliamo un' huomo uirtuoso, ilquale se non di cose grandissime, almeno di picciole, o di mediocri si stimasse, & fosse ueramente degno; non sarebbe egli magnanimo? Vi risponderei, che costui sarebbe huomo sauio, & modesto, & prudente; ma magnanimo nò: percioche gli mancherebbe quella grandezza d' animo in tutti i suoi atti, che dal magnanimo non si scompagna giamai: sì come la bellezza non si ritruoua in piccioli corpi, ma ne grandi solamente

mente. Hauete infino a qui le qualità del magnanimo. Di quelli hora, che per gli estremi eccessi da lui si dilungano, a quel che si scosta dal mezzo per lo piu, cioè, che si stima degno di gran cose, & non è; io non saprei trouare proprio nome nella nostra lingua: ma direi, che egli fosse un tumido, & gonfio della uana opinione, che ha di se stesso. E' ben uero, che, se costui non s'ingannasse molto del ualor suo, & non trapassasse molto con la sua opinione la misura de meriti suoi, di modo che, essendo egli ueramente degno di gran premio, si stimásse degno di maggiore; haurei risguardo a chiamarlo così tumido, & gonfio: percioche in effetto è difficil cosa, che l'huomo imbrocchi così appunto nel segno: ma non gli saprei però trouare il proprio nome. Quell'altro poi, che s'allontana dal mezzo per lo estremo del meno, & essendo degno di qualche premio, o grande, o mediocre, o picciolo che sia, non lo conosce, & tanto poca stima fa del ualor suo, che si reputa indegno d'ogni altro honore; il chiamiamo pusillanimo: & molto ben gli sta questo nome; se, essendo egli degno di gran premio, se ne stima indegno: percioche se egli di picciola cosa fosse ueramente degno, si stimeria sì poco, che la pusillanimità non haurebbe fondo.

PRINCIPE. Se la uirtù sta nel mezzo, & è mediocrità tra gli estremi, & questa magnanimità è uirtù; come la ponete uoi nell'estremo, togliendola dal mediocre, quando dite, che non sarebbe magnanimo, se, essendo degno di mediocre cosa, di quella stessa si contentasse, & se ne stimasse degno?

AGOSTINO. Se V. Eccell. si ricordasse di quello, che intorno a tal mediocrità ragionammo l'altr'hieri, uedrebbe hora la cagione, che la fa dubitare. Non ui diss'io, che il mezzo, nelquale consiste la uirtù, non è il mezzo tra la grandezza dell'opere, che fa l'huomo uirtuoso; ma è il mezzo della ragione, che gl'insegna di far quello, che dee, & quanto, & come dee. Sta adunque il magnanimo nell'estremo del piu, quanto all'opere, che egli fa; ma non si parte dalla me

diocrità della ragione: operando sempre, & disegnando tanto solamente, quanto la ragione richiede: & sa si bene accommodarsi alla dignità del suo ualore, che essendo egli degno di gran premio; di tanto, & non piu, nè meno si stima degno: la doue i suoi contrarii eccessi s' allontanano dalla ragione per lo meno, o per lo troppo, come s'è detto.

PRINCIPE. Vorrei, che mi diceste hora, quali sono quelle gran cose, delle quali il magnanimo & è, & si stima degno.

AGOSTINO. Voi sapete, che tutti i beni del mondo, de quali si possa l' huomo accommodare, & honorare, & accrescere, & adornare; sono di tre maniere: & che quelli della natura, & dell' animo stanno nell' huomo istesso; & quelli della fortuna sono chiamati beni estrinsechi. Ora quando noi diciamo, che l'huomo uirtuoso è degno di gran bene; a questa dignità non rispondono i beni della natura, nè dell'animo: che già niuno direbbe, il tale per le sue gran uirtù è degno di gran bellezza, nè di grande ingegno, nè di gran sapienza, che sono doni della natura, & dell'animo; ma si ben diremo, che sia degno di molto honore, & di molta ricchezza: & così ua discorrendo per li beni della fortuna. Con questi beni adunque di fortuna si premia dal mondo la uirtù de uirtuosi. Et perche come ho detto, de uirtuosi uno n' è piu degno d' un' altro, secondo la grandezza, & la piccolezza del l' opere loro uirtuose; se il magnanimo hauesse il colmo delle uirtù, saria & estimeriasi degno del maggior bene, che la fortuna possa donare. Se hora ueggiamo tra questi beni della fortuna qual sia il maggiore; troueremo, che un solo ce n'è, colquale si possa sodisfare a i meriti, & all' opinione del magnanimo: & questo è l'honore. Et che cio sia uero; uedete, che la gente non ha mai saputo trouare cosa al Signor Dio piu conueniente, che l' honore: & quelli, che con prudenza gouernano le republiche; non desiderano altro premio, che l' honore. Et in somma a i glorioſi & bellissimi fatti, non si

puo

puo piu bel premio dare, che l'honore. Sarà adunque la materia del magnanimo l'honore, & il dishonore; quello in seguirlo, questo in fuggirlo: percioche il generoso animo suo accetterà quello honore, che gli parrà, che al suo gran ualore si conuenga, & rifiuterà quelli, che alla sua gran dignità non corrisponderanno. Et delle infamie farà il medesimo: percioche quelle, che da persone di giudicio nasceranno, stimerà false, & a se non appartenenti; & quelle del uolgo non istimerà degne de suoi pensieri: & quando niuna altra ragione ci fosse: questo basterebbe a mostrarloui; che tutti grandi huomini cercano honore, & si stimano degni secondo il grado loro.

PRINCIPE. Non posso, nè debbo qui tacere: perche tanta bellezza non patisce nè ruga, o uogliam dire crespa, nè neo. Non m'hauete uoi detto, che la uirtù non chiede altro premio, che se stessa? Et se così bella parte si ritruoua nelle altre, quanto si dee maggiormente ritrouare in questa; la quale, per quel che mi pare di uedere, si puo chiamare la Reina di tutte? Et pure, se non ho mal inteso, dal parlar uostro si caua, che il magnanimo sia uolto tutto all'honore: & che cio che egli fa, solo per l'honore il faccia.

AGOSTINO. Io non ho detto anchora fin qui, che il magnanimo faccia atto alcuno di uirtù per hauerne honore: anzi esso piu che ogni altro uirtuoso (se dir si puo) s'essercita nell'opere di uirtù senza disegno d'altro, che della sola uirtù istessa: ma u'ho ben detto, che hauendo esso nell'animo compreso il colmo di tutte le uirtù tra le cose estrinseche; cioè, de beni della fortuna, non ne stima alcuna degna di se saluo l'honore; & tra gli honori, il maggiore: del quale tien conto, come di cosa al suo gran ualore conueniente. Ma non è però, che offerendogli si qualche impresa honorenole, della quale non fosse per hauerne altro testimonio, che la propria conscienza, la lasciasse di fare: anzi con quella prontezza d'animo la farebbe, come se fusse per essere ueduto

duto da tutto il mondo. Nè sarebbe egli anchor per muouere un passo contra la ragione, per qual si uoglia honore grande, che gli paresse d' hauerne a conseguire. Il proprio officio del magnanimo adunque è il sapere usare i grandi honori, come del magnifico le grandi spese, & del liberale i danari, & la roba. Et però diciamo, che la materia della magnanimità sia l' honore, come le spese grandi, & le gran ricchezze sono della magnificenza: & che sì come il magnifico si diletta sommamente delle grandi spese, ma non uscirebbe mai della diritta strada della ragione nello spendere; così si diletta sommamente il magnanimo del grande honore, senza hauere da uscir mai d' un minimo punto di ragione: percioche il suo proprio obbietto non è l'honore, ma la grandezza dell' opere in ciascuna uirtù morale.

PRINCIPE. Prima che oltre passiate, uorrei, che mi diceste, Il pusillanimo manca di quello, che dourebbe, percioche si conosce indegno; o pur uien così detto, perche non conosce le forze sue, & stimasi molto meno di quello, di che esso è ueramente degno?

AGOSTINO. Et per l' uno rispetto & per l' altro manca egli del douere, & fassi chiamar pusillanimo. Ma quell'altro glorioso & uano, se bene auanza con l' opinione ogni sua forza, stimandosi piu degno di quello, che egli è; non è però sì stolto, che ardisca, o possa trascendere col pensiero, o desiderio suo la grandezza del magnanimo. Percioche, come ho detto, il magnanimo è, & è stimato degno della piu degna cosa, che si possa tra le cose humane trouare. Et per questa ragione è da dire, che egli sia il migliore, & il piu perfetto, & il piu grande huomo del mondo: percioche se il mezzanamente buono de mezzani honori è stimato degno, & il migliore de maggiori; ne segue di necessità, che colui sia de grandissimi degno, che è ottimo & grandissimo. Il che non potrebbe essere, se egli non facesse professione d'esercitarsi nelle piu ardue, & piu difficili opere, che sieno in

tutte

tutte le uirtù morali: come sarebbe a dire. Nella fortezza il magnanimo goderà d' esporsi a i maggiori pericoli della piu gloriosa morte, che sia: & nella temperanza si dilletterà di ribattere, & di superare ogni grande stimolo di qual si uoglia piacere, che sia men che honesto: & nella liberalità non si contenterà de piccioli, & de mediocri, ma de maggiori, & piu illustri doni, che fare si possano. Et il simigliante in tutte l' altre uirtù. Onde ne segue, che mai questo animo cosi eccelso non potrebbe cedere a pensier uile: come sarebbe il fuggire i pericoli per paura, o l' ingannare altrui. Et qual gran guadagno potrebbe indurre a far cosa uile un' huomo, al cui animo niuna cosa è grande? La onde puo V. Eccell. uedere l' eccellenza di questa uirtù della magnanimità, che è in modo concatenata con l'altre, che benche ella dipenda da loro, perche non puo essere magnanimo, chi non l' ha tutte; nondimeno tutte riceuono lume, & ornamento da lei, come fanno le stelle dal sole. Onde si fa assai chiaro, quanto difficil cosa sia l' essere magnanimo; poiche non solamente di tutte le uirtù morali, ma delle loro piu eccellenti parti bisogna, che sia dotato. Parui hora Signore, che sia uero quello, che io poco auanti ui dicea di questa singulare uirtù?

PRINCIPE. Certamente sì: & sentomi, come uoi dicesti, acceso dentro di maggior fuoco.

AGOSTINO. Signor, se con quello, che ue n' ho detto fin qui, u' ho acceso; spero con quel, che per innanzi ue ne dirò, infiammarui di modo della sua gran bellezza, che cercherete di metter l' ale, per girle dietro. Et per meglio raccorre le sue belle fattezze, ricordateui della materia di questa uirtù, che è l' honore, come io ui dissi: del quale fra tutte le cose humane ha il magnanimo la sua principal cura: & di questo misuratamente si diletta, quando da persone d' autorità, & d' eccellente ingegno gli uien dato, come di cosa al suo gran ualore conueneuole. Et quantunque, per grande che fosse, non sarebbe bastante alla sua grandezza,

per-

percioche ad una tanta uirtù non si puo trouare honore, che sodisfaccia; nondimeno egli l'accetta come cosa, della quale dall'huomo non si puo dare in questo mondo maggiore. Ma di quelli honori plebei, che per picciole cagioni dare si sogliono, egli non si degna pur di riguardare a chi dare glie li uolesse. A questo modo istesso uolge le spalle all'infamia, la qual'è contraria all'honore: & di lei non tien conto alcuno, come di cosa falsa, & del tutto da lui aliena. Questa cura stessa di portarsi misuratamente intorno all'honore, fa, che intorno all'altre cose della fortuna, come sono le dignità, i magistrati, le prosperità, & le auuersità; si porti generosamente: seruando sempre la sua grauità: non rallegrandosi molto nelle cose prospere, nè dolendosi souerchio nell'auuerse. Et è ragione, che un'huomo, che si persuade, che il maggior bene, che si possa dare al mondo, sia l'honore; se egli di quello non è cupido, molto meno sia delle ricchezze, & della dignità, & delle signorie: lequali non sarebbono da persona d'ingegno desiderate, se per quelle non fossero per esserne honorati.

PRINCIPE. Si potranno adunque, secondo il dir uostro, chiamare magnanimi i Papi, i Re, & gli altri principi; poiche ueggiamo, che sono sommamente honorati.

AGOSTINO. Non uoglio Signor negare, che, se i principi facessero quello, che debbono; ogni honore non istesse loro bene: & sarebbono, se dir si puo, piu che magnanimi. ma ui dico bene, che tutte l'eccellenze, che si ueggono negli huomini, che non sono uirtuosi; sono solo per non so che di bene, che appariſce in loro: si come è la gran ricchezza, la gran nobiltà, & così delle potentie, & delle dignità: ma legitimamente non si dà l'honore ad altro, che alla uirtù. Non niego però, che la ricchezza, & l'altre già dette parti di fortuna non aggiungano luce, & ornamento alla uirtù, come fa l'oro dell'anello alla gemma; ma ui dico un'altra uolta, che questo nome di magnanimo non si scompagna

mai

mai da quella grandezza di uirtù, che il fa esser tale, & inquanto piu ricco, & piu potente, & in piu alto grado di dignità un' huomo sia posto, se la uirtù non ue l' hà condotto, & non ue lo mantiene; tanto diuenta maggiormente arrogante, & ingiurioso: non altrimente che le membra de gl' infermi, che quanto piu sono nudrite, tanto piggiori humori generano nel corpo. Percioche Signor mio non è possibile, che l' huomo si sappia gouernare nella prospera fortuna senza la uirtù: non potendo senza questa temprare la sua felicità. Et parendogli d' esser piu degno di quello che egli è; dispregia gli altri, & manda ad effecutione tutto quello, che la sua iniqua uoglia li para dauanti. Ilche non fa il magnanimo: percioche se ben dispregia il mondo; non farebbe però ingiuria giamai a persona alcuna: concioſia che tutte le cose, che inducono la gente ad ingiuriare altrui, sono da lui stimate nulla. Et per questa medesima cagione, non si mette il magnanimo a pericoli di morte, se non per grandissima cagione: come sarebbe per l' honor di Dio, per la libertà della patria, per saluar la uita altrui, & simili cose: per lequali non rifiuta pericolo alcuno, come colui, che stima piu l' honore, che la uita. Notate anchora Signore questa altra bella parte, che ha in se questo marauiglioso huomo, che, quanto piu puo, s'ingegna di far sempre bene altrui: & se mai auuiene, che egli sia costretto a riceuere seruigio alcuno; se ne sdegna & duole: parendogli di restare inferiore a colui, da chi lo riceue. Ilche se bene a uirtuosi priuati non disdice; pare, che alla grandezza dell' animo di costui non istia bene il riceuere, per essere questo contrario al suo generoso proposito d' auanzare ciascuno altro in qual si uoglia atto di uirtù. Onde ne segue, che accettando per necessità qualche beneficio, non s' acqueta mai, finche non l' ha renduto, & raddoppiato per rimanere superiore. Et è tanto uago di questa superiorità, che quanto gli è dolce la memoria di quelli, a chi esso ha fatto bene; tanto gli è amara quella di

coloro, da chi esso ha riceuuto: non perche sia negligente, o contumace al rendere il beneficio, alche, come ho detto, è larghissimo; ma perche solo abhorrisce la ricordanza di quella inferiorità. Ilche mostrò d'hauere bene inteso il dipintore della natura humana, & d'ogni gentil costume (che così lo chiama Basilio) quando fa, che Theti madre d'Achille, parlando a Gioue per lo figliuolo, non faccia particolar mentione de beneficii, che ella gli hauea fatti al tempo, che Giunone, & Minerua il uollero legare. Non ne fa mentione, dico, al modo, che Achille suo figliuolo l'haueua detto, che facesse; ma come prudente, non uolendo offendere la grandezza dell'animo di Gioue, con la memoria della sua bassezza; se ne passò leggiermente. Questo medesimo uidero i Lacedemonii nella loro oratione a gli Atheniesi: doue non fecero mai particolar mentione de seruigii fatti loro per lo passato, ne lor bisogni; ma sì bene de riceuuti da loro piu uolte: per farglisi con questa memoria piu benegni, & per disporgli à douer soccorrere la patria loro. Non so, se per arte, o pure a caso usasse questo medesimo Lentulo Spintere, soldato di Pompeio, quando costretto a rendersi à Cesare, che stringea Corfinio là presso a Sulmone, gli ricordò, come da lui era stato fatto del collegio de Pontefici, & come da lui haueua hauuta la prouincia di Spagna, & come da lui era stato fauorito nel Consolato. Onde con la memoria di questi tre beneficii riceuuti da Cesare, impetrò la uita, & la libertà. E' adunque, come ho detto, sollecito questo animo generoso di non riceuere i beneficii altrui, & per lo contrario prontissimo a compiacere ad ognuno. Et ha questo altro costume: che trouandosi tra persone grandi, & di beni di fortuna piu di lui illustri; fa il grande: & serua il decoro della sua dignità. Ilche non fa, quando si truoua tra piu bassi: percioche essercitandosi la uirtù, come sapete nelle cose ardue, & difficili; molto piu difficile, & molto piu bello è l'esser superiore a grandi, che a bassi, nè a mediocri. Et il gloriarsi,

riarsi, quando bisogna, tra persone grandi, è cosa da huomini di gran coraggio, & degni di lode: come al contrario il far questo istesso tra huomini bassi, ha del uile, & dell' odioso: si come è cosa da uile huomo il mostrarsi ualente contra le persone deboli, & da poco. Ha per costume ancho il magnanimo di non praticar molto i luoghi celebri, doue sia astretto a cedere a persone per fortuna a se superiori. Nè meno mostra la sua grandezza nell' adoperarsi nelle facende della patria: percioche non uuole intrometterssi se non in cose grandi, & donde possa aspettarne grandi honori. Onde ne segue, che il magnanimo si potrebbe chiamare huomo otioso: non per negligenza, ma perche le facende a lui appartenenti sarebbono rare. Egli ha un' altra generosa proprietà, che l' amore, & l' odio suo uerso altrui, è sempre manifesto a ciascuno: essendo quel simulare d' amore a chi si porta odio, cosa da timidi, & da persone di poco cuore. Egli tiene ancho pochissima, anzi nulla cura del dire della gente: & solo della uirtù si contenta, & per questa si diletta di fare, & di dire, cio che fa, & dice, palesemente. E' ben uero, che con la plebe useria la ironia, o uogliamo dire quella lodeuole simulatione, diminuendo le sue uirtù, & le sue lodi, quando l' occasione lo astringesse a parlar di se: percioche non è cosa da grande lo stare a narrare le sue uirtù con ognuno, ma si ben con gli huomini d' ingegno, & di giudicio, a luogo, & a tempo. Nè puo questo eccellentissimo huomo uiuere in qualunque compagnia, ma solamente co proprii amici: percioche non potrebbe patire quel sottoporsi talhora all' altrui uolontà, come cosa seruile. Ma perche l' amicitia non puo essere se non fra buoni, tra quali è un medesimo uolere; sempre uiuerà uolentieri con l' amico: parendogli di uiuer seco stesso. Onde si puo la uita de gli adulatori comprendere: iquali, hauendo l' animo seruile, si trasformano ne costumi de Signori, & s' ingegnano di compiacer loro: tolerando qual si uoglia indignità, per ue-

nire a loro disegno: & per questo nel generale i poueri negligenti, & dati all' otio, sono adulatori. Nè mai si uedrà il magnanimo marauigliarsi di cosa alcuna di quelle, che il uolgo comunemente ammira. Et come puo marauigliarsi colui, al cui animo niuna cosa è grande, se non sola la uirtù; la quale ha ello in se eccellentissimamente? Nè pensiate, che gli manchi quell' altro bellissimo costume, di non serbare nella memoria dispiacere alcuno, che mai gli fosse stato fatto. Et non è cio marauiglia: percioche, se de riceuuti piaceri non puo di buono animo ricordarsi, come di cose, che lo fanno inferiore ad altrui; come si potrà, se non con grandissimo dispiacere, ricordare dell' offese passate? Egli non istima adunque così picciole cose, ilche è proprio da magnanimo, si come il contrario è cosa da animo uile, & fiero, come fu quello d' Antonino, ilquale alle molte sue scelleratezze aggiunse anchor questa. Che hauendo inteso, che gli Alessandrini per lo tempo a dietro s' erano risi di quel suo farsi Gioue, & Hercole, & di sì fatte uanità; lo dissimulò, fin che gli uenne l' occasione di potere con certa amicitia finta, & con grandissimo tradimento ammazzare il fiore di quella città. Da queste così fatte uendette è del tutto alieno il magnanimo. Et in questo gli somiglia alquanto Cesare Augusto: ilquale non uolle mai castigare niuno, che di lui sconciamente parlato hauesse: dicendo, che uolea, che in una libera città fossero ancho le lingue libere. Et Alessandro non solo non curaua de maldicenti; ma donaua loro: dicendo, essere cosa regia donare a chi dice male di lui. Ma non ho letto io mai, nè loderei un Principe, che donasse ad uno, che hauesse sciolta la lingua al mal dire per guadagno: lodando da chi riceue, & biasimando con ogni licenza chi non li dona. Suole anchora questo nostro magnanimo non parlar d' altrui, nè di se stesso fuori di necessità: nè si cura d'essere lodato, nè biasimato da altrui; come nè ancho egli loda, nè biasima persona, nè ancho i nimici suoi; saluo se non occorresse

talhora

talhora parlar di loro dispregiandoli: conciosia cosa che i nimici di tanta uirtù non possono essere se non uilissime, & uitiose persone. Nelle cose poi necessarie alla uita humana, non è importuno; ma patiente, & mansueto: perche non hauendo egli cosa alcuna per grande; se di queste tali cosette non fosse seruito a tempo; non mostrerebbe di farne alcun conto, nè spenderebbe parola; per hauerle piu ad un modo, che ad un'altro: lasciando questa ansietà ad huomini piu delicati. Mostra ancho la sua magnificenza con dilettarsi molto piu d'hauer possessioni dilettenoli, che utili: cosa ueramente da animo liberale, & grande. Et Aristotile, com'io ui dissi, si dilettò tanto in dipinger questo huomo, che uolle ancho nelle cose del corpo mostrare, come egli era: per dichiarare, che una tanta eccellenza di uirtù non puo star tanto nascosta nell'animo, che non apparisca ancho nel corpo, come si uede parimente auuenire de uitii. Onde si legge di Catilina, che ne mouimenti del corpo non seruaua ordine alcuno: ma hora caminaua presto presto, hora tardo tardo. Del magnanimo si uede l'opposito. Egli serua, dice Aristotile, la sua grauità in tutte le attioni: & nel caminare è anzi tardo, che nò. parla & ragiona con uoce bassa, & è il suo ragionar moderato, & saldo: perche quell'alzar di uoce, & quel sollicitar di lingua nel parlare, uiene da animo appassionato, & turbato. Colui adunque, alquale niuna cosa è grande, & che per conseguente di poche si cura, non accade, che si riscaldi, o che egli disordini la uoce, & la lingua a quel modo per ogni cosa, nè che esca dalla sua solita grauità. Eccoui Signor dipinto il magnanimo: non so, se questi lineamenti corrispondano alla grandezza della persona.

PRINCIPE. Io ue l'ho poco auanti detto: & hora che u'ho meglio inteso, ui replico, & affermo, che questo magnanimo è la piu bella cosa, che si possa ueder nel mondo; ma uorrei, che mi diceste, di sì fatti huomini quanti n'hauete uoi conosciuti al mondo?

AGO-

AGOSTINO. Signore, io u' ho detto, che l' esser magnanimo è molto difficile, & tanto, che senza un certo fauore, & gratia diuina ha dell' impossibile: & però se io ui dicessi, che non ne uidi mai alcuno nè in carne, nè in carte; ui direi il uero. Et parmi, che Aristotile l' habbia dipinto per essempio, & forma de uirtuosi: come Fidia dipinse Venere, e i medici il corpo temperato, & Marco Tullio l' oratore. Ben ui dico, che, se io non posso nominarui alcuno, che sia stato ueramente magnanimo; ui potrei nondimeno nominare molti, che gli si sono auuicinati: & cominciando da Greci, io truouo Socrate tanto, & di tanta uirtù lodato, che io non so, perche non me lo debbia chiamar magnanimo. Costui, se uogliamo parlar della fortezza, per laqual pare, che piu che per le altre uirtù questa magnanimità s' illustri; sapete, che dicemmo hieri, quanto animosamente riscosse Alcibiade da nemici, & quanto uirilmente s' oppose a i comandamenti de gl' ingiusti magistrati; & nella sua morte, chi fu mai al mondo fra Greci, che mostrasse un tanto cuore? che non una tazza di ueleno, ma di soaue liquore per giuoco parue che si beuesse: & potendo di leggieri con l' oratione, che se Lisia per lui, liberarsi; non uolle usarla: dicendo, che quella oratione era simile alla scarpa bella, & dipinta, laquale s' accommoda bene al piede: ma non salua la dignità della persona. Della giustitia, chi mai si trouò piu giusto di lui? che per non consentire, come diceuamo, all' ingiustitia di que tiranni, non istimò la morte. Et perche secondo me la patienza è anch' essa parte della fortezza; chi fu di lui piu patiente giamai? de gentili parlo: che ueramente, chi legge la uita sua, direbbe, che ella fusse tutta patienza. Della sua temperanza che si puo piu dire di quello, che ne scrisse Senofonte, efficacissimo testimonio de detti, & de fatti suoi? Egli dice, che Socrate fu così parco nel mangiare, & nel bere, che non era sì negligente artefice, che non s' hauesse potuto guadagnare quel tanto, che sarebbe a costui bastato per uiuere. Onde nacque il suo

debito

debito del gallo ad Esculapio, per non essere stato mai nella sua uita infermo. Quanto poi s'astenesse da ogni atto carnale men che lecito; troppo gran fede ne fa Platone nell'oratione d'Alcibiade. Della liberalità, & della magnificenza non ne lascia parlar la sua pouertà: laquale non uietò però mai la casa, benche poueriſsima a gli hospiti suoi. Potrei mille testimonii addurre della sua somma modestia; ma questo basti alla breuità del nostro ragionamento, che hauendo egli meritata la corona della uittoria, che hebbero gli Atheniesi in Potidea; hauuto risguardo all'utile della patria, pregò i capitani, che dessero quello honore ad Alcibiade. Questo è nulla rispetto alla pietà, o religion grande, che mostrò nella sua città: ragionando sempre per le piazze, & per le botteghe della bontà, della sapienza, & della potenza diuina: & sopra tutto manifestando la prouidenza di Dio: dicendo, che tutte le cose del mondo sono da lui rette, & gouernate, & massimamente gli huomini: & a questo modo essortaua le genti ad amare, & ubidire a Dio. Ma che bisogna narrare le uirtù di Socrate, delle quali quasi ogni libro greco, & latino è pieno?. Onde non ui douete marauigliare, se io lo chiamo magnanimo. Lascio molti egregii spiriti Greci, iquali s'auuicinarono al medesimo segno, come furono Agesilao, Focione, Aristide, Dione, Arato, Cimone, Pelopida, Timoleone, Leonida, Epaminonda: iquali hanno tutti lasciato doppo se fama di grandisimi fatti, & degni in gran parte del nome di magnanimo. D'Alessandro basti d'hauer detto, che hebbe molte parti generose di magnanimo: ma quella uanità di farsi adorar per Dio, & quei uitii del bere, & dell'ammazzare gli amici, il fanno troppo indegno di questo nome. Potrei ben nominarui una moltitudine di Romani, de quali non dubiterei chiamarne alcuni ueramente magnanimi: ma perche noi siamo qui per ragionare della uirtù, & non de uirtuosi, se non per essempio, questo solamente dirò, che lasciando con le sue proprie lodi Cesare, Pompeo, Ottauio,

Silla,

Silla, Mario, & altri grandissimi huomini, iquali, se lecito m'è giudicare di loro, non hebbero quello honesto fine per obbietto, che a tanta uirtù si richiede, & però ualent' huomini, & non magnanimi nominar si possono; mi pare bene, che non si possa negare, & mi darebbe il cuore di difenderlo con ragione contra chi tenesse l'opposito, che Romulo, Numa, l'uno, & l'altro Bruto, Horatio, Paulo Emilio, Curtio, & Regolo, fossero molto al meritar di questo nome uicini. Non ho fin qui nominato quel tanto lodato Scipione Africano: perche mi pare, che per le sue uirtù s'auuicinasse tanto a questo segno, che si potrebbe per essempio di magnanimo porre. Percioche di chi mai si legge tanto numero di uirtù raccolte insieme, & in così giouenile età, come in lui? Et per dirui parte delle sue qualità, lascerò stare la gratia, & maestà del uolto, con lequali si tiraua la gente dietro per uederlo & mirarlo, come si fa d' una cosa rara & nuoua. Onde si legge di quei ladroni, che uenuti, doue egli era, a Linterno disarmati a pregarlo, che si lasciasse uedere; & che, impetrato che l' hebbero ageuolmente, stupefatti della sua maestà, quel l' honor gli fecero, che soleuan fare a gli loro Iddii. Ma che dico io de ladroni, se Massinissa, Re di Numidia, alla prima uista di lui rimase sì attonito, che non sapea uolgere altroue gli occhi? Ma lasciando questo, che è dono di natura, & parlando un poco de suoi santi costumi; chi potrebbe mai appieno lodare la sua continenza? chi la singolar fortezza, & ualore ne pericoli della guerra? I quattro famosi capitani da lui superati, e i quattro grandi esserciti in molte battaglie da lui rotti, & uinti, & tante nationi, & genti da lui sottoposte al popolo Romano, paiono nulla a chi andrà considerando la sua somma integrità, religione, liberalità, beneficentia, amor grande uerso la patria sua: delle quali doti sue tante & tali ui potrei per testimonii, molti celebri, & glorioſi fatti addurre, se il nostro ragionamento il consentisse. Questo solo dirò, che, se Alessandro, et Cesare auanzarono Scipione in nu

mero

mero, & grandezza de fatti d'armi, benche egli uincesse Annibale, & espugnasse Carthagine; nondimeno le cose fatte da Scipione, furono in modo illustrate dalle sue molte, & egregie uirtù morali, che egli al parer mio auanzò di gran lunga amendue in quelle parti, che fanno l'huomo magnanimo. Duolmi non potere questa diuina uirtù attribuire a Catone. Ilquale accecato dalla passione, in luogo di mostrare all'estremo la grandezza dell'animo suo, mostrò la sua da tutti uituperata mollezza. Vi potrei dir cose bellissime, & degne di magnanimo, scritte di Giuliano, & di Traiano imperadori; ma l'impietà dell'uno, & alcuno dishonesto uitio dell'altro, priuano amendue di questo bel nome. Et qual parte mancò a Germanico, che lo facesse men degno di questo titolo? Ma tra quanti io n'ho letto, non truouo alcuno, a chi stesse meglio, che ad Alessandro Seuero: la cui uita perche intendo dimostrarui intera, non mi stenderò piu oltre a dir di lui, ne d'alcuno altro medesimamente, che io potrei nominarui. Ma ritornando al nostro proposito dico, che hauendo detto tutto quello, che intorno alla magnanimità ne occorreua; resta a dire de suoi estremi: de quali perche n'habbiamo buona parte tocco, con poche parole, quasi replicando la somma, ce ne spediremo. Habbiamo detto, che chi trapassa il mezzo nel desiderar de gli honori, & ua uerso l'estremo del troppo, cioè, che si stima degno di maggiore honore di quello, di che egli è degno; non ha proprio nome nella nostra lingua: & però lo chiamiamo tumido, gonfio, & uano. L'altro, che eccede nel contrario, per lo stimarsi meno di quello, che è degno; uien chiamato pusillanimo. Et benche amendue s'allontanino dal mezzo della uirtù, & per conseguente caggiano ne gli estremi uitiosi; non sono però così cattiui: perche nè l'uno, nè l'altro fanno ingiuria, nè danno ad altrui; ma peccano solamente nell'opinioni, & nello stimare se stessi. Percioche il pusillanimo merita nel uero gli honori, ma se ne priua egli stesso, pensandosi di non meri-

tarli: & non conoscendo il ualor suo, si priua di quello honore, che giustamente gli conuerrebbe. Non sono però questi pusillanimi nè stolti, nè insensati: & li chiamerei piu tosto da poco. Et questa loro falsa opinione di se stessi è di molti mali cagione: percioche desiderando ciascuno quello, di che si stima degno, essercitandosi in quelle cose, onde possa conseguire il desiderato bene, come sarebbe a dire del ualente soldato, il quale conoscendo la sua prodezza desidera l'honore della uittoria, & per conseguente attende a gli essercitii, che a tale honore il possono condurre; il pusillanimo solo non conoscendo il suo ualore, & stimandosi insufficiente ad ogni opera uirtuosa; s'allontana da gli studii; & da tutti honoreuoli essercitii: anzi rifiuta ancho i beni della fortuna, come sono gli honori, le dignità, i gouerni delle prouintie, & sì fatte cose, istimandosi di quelle indegno: & a questo modo uiene ad essere dannoso al publico. Quelli, che stanno nell'altro opposito estremo, che chiamiamo gonfi, & uani, sono ueramente stolti & sciocchi: & non conoscono se stessi, nè le loro forze, come fanno i pusillanimi, i quali si nascondono quanto possono, & hanno per costume di ritirarsi a dietro: la doue quegli altri sfacciati & impudenti si fanno innanzi, & scuoprono a tutto il mondo la loro sciocchezza, & uanità: & istimano le loro cose di gran lunga maggiori di quello, che sono: ogni ardua & grande impresa tentano: & non riuscendo poi alla pruoua, ne rimangono scherniti. Et ui sono di quelli tra loro così ambitiosi, che non hauendo in se ornamento alcuno di uirtù, si uestono nondimeno tutti di seta, & d'oro, & parlano della loro ricchezza, & nobiltà, per essere almeno per questi mezzi dalla gente honorati. E' bene il uero, che stando la magnanimità nel mezzo de due estremi, questo del meno, che tocca al pusillanimo, piu se ne scosta, che non fa quell'altro, & è piu frequente: percioche nel generale piu peccano gli huomini per poco cuore, che per troppo. Et sono ancho di piggiore

conditione: perche stando si nella loro dapocaggine, lasciano mille belle imprese, con lequali potrebbono per auuentura giouare a i suoi, & alla patria. Sono anchor piggiori: percioche, se gl' imitatori del magnanimo non feriscono al segno, sono almeno atti a peruenirui col tempo. Et se scorti dalla speranza della loro temerità non si possono auuicinare al mezzo, fanno nondimeno fra tanto con le loro uane imprese mille cose ad utilità della patria. Ilche mai non auuiene di quegli altri. Non so, se questo ui basta a conoscere gli estremi della magnanimità.

PRINCIPE. Conosco bene gli estremi, & il mezzo anchora: ma mi resta un dubbio. Ecco che chi mediocremente usa i grandi honori, è magnanimo: chi troppo gli usa, o li desidera, & indegnamente, è sciocco, & uano: & chi essendone degno, non si stima; è pusillanimo. Vorrei sapere, se questi medesimi nomi s' attribuiscono ancho a coloro, che nell'uso de piccioli honori, o bene, o male si portano.

AGOSTINO. Replicheremo adunque le già dette cose per chiarirui di questa dimanda: & prima sapete, che la magnanimità è una regola dell'animo nostro, per laquale intorno a gli honori grandi egli non trapassa l' ordine della dritta ragione. Ricordateui anchora di quello, che dicemmo l'altr'hieri, quando ragionammo di tutte le uirtù morali nel generale, & così per figura: cioè, che si come tutte le cose, intorno allequali si fanno atti humani, hanno qualche regola, per laquale s' usano bene: come sarebbe a dire. La roba ha la liberalità, per laquale si dispensa bene. I pericoli della morte, & l'altre cose difficili all' huomo, hanno la fortezza: per laquale si fanno bene. Le opere del gusto, & del tatto hanno la temperanza. Così medesimamente gli honori debbono hauere anch' essi qualche regola, per laquale sappiamo bene usargli. Vi douete anchor ricordare, che io u'ho detto, che l' uso della roba, come sarebbe a dire lo spendere de danari, si puo fare in due modi, l'uno in cose picciole, l'altro in

cose grandi: & benche sia una medesima ragione nelle picciole, & nelle grandi spese, nondimeno quella regola d'animo, che c' insegna di misurare le picciole spese, si chiama liberalità, & l' altra si chiama magnificenza. Ora al proposito nostro il medesimo auuiene de gli honori: percioche quella regola, che c' insegna di portarci bene, & secondo la diritta ragione ne piccioli honori, è una uirtù diuersa dalla magnanimità, & in greco non ha proprio nome; ma nella nostra lingua è chiamata modestia. Quell'altra, che c' insegna di moderare l' animo ne gli honori grandi, chiamiamo magnanimità: dellaquale habbiamo detto quanto hauete udito. Ora per piu uostra chiarezza di quell' altra, benche non così propriamente, chiamata modestia; dico, che queste due uirtù: cioè, la liberalità, & la modestia, amendue si scostano dalla grandezza della loro materia: cioè, l'una della grandezza delle spese, & l' altra dalla grandezza dell' honore. perche l' una attende a moderare l' animo nostro nelle picciole spese, l'altra ne cotidiani honori: & è necessaria questa nel moderare i piccioli honori, come è quell'altra nelle picciole spese: & in amendue si puo errare ne gli estremi, & star bene nel mezzo; poiche siamo usi biasimare, & lodare gli huomini, secondo che si portano in questo desiderare d'honori cotidiani, & nel non curarsi d' essi. Ilche è segno, che questo desiderio puo essere buono & cattiuo: & che alcuni gli desiderano, doue, & quanto, & come bisogna. Altri li cercano fuori di tempo, & di misura: & altri non se ne curano. Quel che gli desidera fuori di misura, chiamiamo ambitioso, & arrogante: perche s'attribuisce l'honore, che non gli si conuiene. Quell'altro biasimiamo per ragione dell' opposito: percioche douendo hauerne cura, non l'ha. Et auuiene di questa uirtù della molestia, quelche dell'altre uirtù morali auuenir suole: cioè, che comparandosi con alcuno de suoi estremi, pare, che si uesta della natura del contrario: come sarà per essempio la fortezza, laquale comparata al timore, parrà che sia audacia;

dacia; comparata all'audacia, parrà, che ella habbia del timore. Et così hauete quanto m' occorre intorno alla modestia, & a la magnanimità. Hora passeremo all' altre uirtù, se così all'Eccell. V. pare.

PRINCIPE. Parmi ueramente: ma penso, che niun'altra me n' habbiate a mostrare così bella, come questa.

AGOSTINO. Io ue ne mostrerò un'altra, non così bella per certo; ma molto necessaria: & per farlaui ben conoscere, bisogna che ueggiate, che quantunque tutte le passioni sieno difficili a moderare per la naturale inclinatione, che habbiamo tutti a seguitarle; nondimeno quella dell'ira è piu forte di tutte le altre, & piu uiolenta, non tanto per sua natura, percioche la concupiscenza della carne è secondo me piu potente; quanto perche subito priua l'huomo di consiglio, & estingue quasi del tutto il lume della ragione per quel tempo, che ella sta accesa: tanto che tira l'huomo fuori di se stesso. Onde Heraclito la chiamò, & meritamente, padrona dell'anima. Quell' habito adunque, che l' huomo si facesse a moderare questa passione così uiolenta, sarebbe di grandissima utilità: percioche non puo peggio auuenire ad uno huomo, che perdere l'uso della ragione, quando n'ha piu bisogno; & a guisa d' adirata fiera muouersi contra chi che sia. Et però ragioneuolmente questa passione è chiamata breue furore, o pazzia. Gli altri uitii poi, per uiolenti che sieno, se bene danno qualche inditio di se nel uolto dell'huomo, come fa la paura, & la uergogna, & l' audacia; nondimeno si possono dissimulare per qualche tempo: ma l' ira, nata che sia, turba tosto il cuore, & in un tempo stesso si rappresenta tutta sul uolto: & come dice Chrisostomo non altramente l' ira conturba il cuore, che si faccia la saetta del cielo nello sgomentare, & commuouere l'anima. Egli assomiglia ancho l' huomo irato alla naue combattuta da i uenti, & che habbia già perduto il nocchiero su la tempesta. Questa tutte le generose qualità d'Alessandro macchiò,

& è di tanta importanza: che doue gli altri uitii offendono un' huomo solo, questa fa strage talhora delle prouintie, & de regni stessi. Ilche fa, che l' oppositó suó sia uirtù tanto piu degna d' honore, quanto quella è piu degna di biasimo. Della qual uirtù uolendo ragionare hora, replicando quello, che tante uolte s'è detto, cioè, che tutte le uirtù sono nel mezzo di due uitiosi estremi; porremo questa, della quale siamo per ragionare, in modo nel mezzo, che parrà, che partecipi dell' uno, & dell' altro estremo: & chi se ne scosta per poco, o che uada uerso il piu, o uerso il meno, non pecca. Et perche meglio con gli essempi intendiate, ritorniamo a ragionare un poco della uirtù, della quale pur hora s' è detto: Or non uedete, che alle uolte, chi pare che stimi molto l' honore, & ne faccia gran caso; ne è come ambitioso tacciato? & il medesimo auuiene ancho alle uolte di chi pare, che poco conto ne faccia, massimamente quando l'honore per opere honeste, & uirtuose si merita: come fu meritamente biasimato Catone, quando ricusò i doni di Gellio suo capitano: dicendo non hauere fatto cosa degna di quei doni, hauendone fatte dignissime. Si uede allincontro lodar talhora colui, che cerca fuori di misura gli honori, non perche egli tenga la misura del desiderargli; ma perche è quell' animo gran de stimato uirile, & galant' huomo. E' lodato ancho colui, che gli rifiuta, come discreto, & modesto. Et questa confusione nasce sì dalla somiglianza, che hanno gli estremi col mezzo; come ancho perche la uirtù, che sta nel mezzo, non ha proprio nome. Volete uederlo? Poniamo, che questa uirtù si chiami propriamente modestia, & che quel uirtuoso sia chiamato modesto; poi togliamo colui, che pecca per lo eccesso del meno, & che non si cura degli honori, che senza dubbio in alcuni casi sarà lodato, & chiamato modesto, come fu Scipione, ilquale hauendo fatte in Ispagna cose dignissime di trionfo, per non turbare l' ordine della sua città non uolle dimandarlo. Et questo auuiene, perche non sapendo

la gente discernere tra l'estremo, & il mezzo, nomina col nome della uirtù, che sta nel mezzo, gli estremi. Come non è ancho inconueniente, che la uirtù, che sta nel mezzo, sia chiamata talhora cupidità d'honore, & talhora per nome, che importi il non curarsi dell'honore: percioche il desiderio dell'honore si puo torre in buona, & in mala parte. Non meriterebbe già biasimo colui, che desideresse l'honore; quando, & come, & perche bisogna; ma sì bene chi lo desideresse fuori di ragione. Et a questo modo un nome istesso, puo essere nome di uitio, & di uirtù: & si puo dire d'alcuno, che fosse desideroso d'honore con buona opinione, o con cattiua. Onde ne segue, che tra i desiderii de gli honori mediocri, ui sia la mediocrità: benche non ne sappiamo appunto dare il proprio nome. Percioche essendoci di quelli, che gli desiderano meno di quel che dourebbono, & altri piu del conueneuole; è necessario, che ci sieno anchora di quelli, che li desiderano mediocremente, & secondo l'ordine della diritta ragione, iquali uengono ad essere lodati per la già detta uirtù: laquale non potendo hauere proprio nome, come possessione senza padrone, uiene ad essere usurpata da gli estremi, in modo che comparandolo all'estremo del piu, chiamato ambitione; ci parrà, che ella stia dal canto dell'altro estremo, ilquale importa il non curarsi de gli honori. Et al contrario ponendola al paragone con questo estremo, ci parrà, che ella sia ambitione, si come auuiene, come poco auanti u'ho detto, della fortezza: che sta tra la paura, & l'audacia. Ritornando hora al proposito nostro a ragionare di quella uirtù, che è contraria all'ira; dico, che ella è una passione, che sta tra due contrarii estremi: & perche m'intendiate bene; sappiate, che una passione è cattiua alle uolte, perche l'obbietto suo, cioè, il desiderio, & il piacere del male altrui è sempre male: & mai non si puo lodare. Er di questa natura non è l'ira: percioche il suo fine, cioè, l'appetito della uendetta puo essere ancho talhora giu-

sto.

sto. Onde ne segue, che nella passione dell' ira, quanto a se, non si uegga malignità; ma il mal suo sta nella quantità, cioè, ne gli eccessi del mezzo, iquali sono sempre mali: & tra essi sta la uirtù, che Aristotile chiama mansuetudine. Con l' essempio l' intenderete meglio. Poniamo, che ui sia detto, il tale ha inuidia a suo fratello, che è diuentato caualiere, subito lo biasimerete, come maligno, senza uolerne intendere altra cagione: percioche l' inuidia non ha mai buon fine. ma se ui fosse detto, il tale s' è adirato contra suo fratello, non così subito lo biasimereste; ma uorreste intenderne piu auanti: peroche potrebbe essere, che ne lo doueste ancho lodare. Egli si puo adunque peccare nella quantità dell' ira per li due eccessi, o crucciandosi piu di quello, che la ragione uorrebbe; o men di quello, che si dourebbe. Et fra questi due estremi sta la uirtù, per la quale si puo l'huomo adirare, quando bisogna, & quanto, & doue, & perche cagione bisogna: ben che questo nome di mansuetudine, che le ha dato il filosofo, importi un certo habito d' animo quieto, & pronto al perdonare, & atto piu tosto a tor uia del tutto l' ira, che a temperarla. Onde conuerrebbe piu tosto all' estremo del meno, che al mezzo. Di che n' è buon testimonio il comune uso, che appropria questo nome di mansueto a colui, che non si cruccia, quando si potrebbe ancho con giusta cagione crucciare, & che è piu disposto a tolerare l'ingiurie, che a punirle, come era Pisistrato. La cui mansueta risposta alla moglie, fa, che egli ne uenga lodato. Voleua la moglie, che fusse punito quel giouane, che hauea baciata la loro figliuola. A cui egli, Se a chi n' ama, disse, uogliamo far male; che faremo noi a chi ne disama? Nè meno mansueto si mostrò contra colui, che inebbriato sù la propria mensa diceua male di lui. Ma perche, secondo Aristotile, questo estremo del meno è uitioso, & è comunemente biasimato, & la mansuetudine è lodata sempre; è cosa giusta, che questo nome si dia al mezzo, & non all' estremo: & dicasi mansueto chi s' adira

contra

contra di chi bisogna, & quanto, & quando, & doue, & perche bisogna, cioè, secondo che la diritta ragione richiede: & che quello estremo del meno resti senza proprio nome; ma sia o una certa priuatione di colera, o una simile cosa a questa, la quale è da molti sauii & santi huomini uituperata; poi che nè si cruccia, quando bisogna, nè per quelle cagioni, che bisognerebbe. Onde pare, che chi ha questo uitio, non si possa con uoce piu accommodata nomare, che con quella di stolto, & d'insensato; poi che pare priuo di senso, & senza cuore, & che non si possa aspettar da lui honoreuole uendetta dell'ingiurie: non essendo disposto all'adirarsi. Et già il sopportare l'ingiurie, & per dapocaggine abbandonare i suoi, è cosa seruile. Ma quell'altro estremo, chiamato uolgarmente colerico, & iracondo, si puo allontanare dal mezzo, per tutte le circostanze: petche si puo adirare, quanto, & quando, & doue, & perche, & contra di chi non bisognerebbe, come fa colui, che gitta uia la penna, quando non schizza a suo modo; & rompe la chiaue, quando ella non puo aprire; & da di calci alle porte, & simili pazzie. Et questo anchora si commette comunemente contra alcune di queste circostanze. Percioche chi peccasse contra tutte insieme, non potrebbe tolerare se stesso, & dal suo istesso furore sarebbe in breue consumato. Sapete bene, che non si potrebbe tolerare niun male, o uitio; se non fosse da qualche bene, o da qualche uirtù accompagnato. Percioche come potrebbe uiuere un superbo, se non hauesse in se qualche parte di uirtù, che lo facesse tolerare dalla gente? Et se il delitioso, o dissoluto uorrà sempre a suoi disordinati appetiti ubidire; come potrà lungo tempo uiuere? Distrugge adunque se stesso il uitio, & non lascia molto tempo uiuere il suo subbietto. Ritornando all'ira, or che effetti farebbe ella, massimamente in alcuni colerici, che si crucciano tosto, & per minime cose, & contra di chi non dourebbono? Veramente che se durasse loro quel furore, scoppierian: ma in sì gran

male hanno questo di bene, che la loro colera dura poco. Et benche in quello impeto pensino crude cose per uendicarsi; nondimeno ogni poca sodisfattione li placa, & contenta. & questo fa, che l'ira di questi tali, a guisa di fuoco in secca paglia appreso, tosto s'accenda, & tosto s'ammorzi, & cessi. Ilche non auuiene a quell'altra piggior natura d'iracondi, che Aristotile chiama amari. Questi concepiscono l'ira, & lo sdegno nel cuore, come fanno quegli altri: ma u'è questa differenza, che in quelli come il sangue prestamente si scalda; così prestamente si raffredda, & torna alla sua naturale dispositione. Percioche ogni minima uendetta o di mano, o di parole basta loro: & di questo ancho si pentono doppo il fatto. Ma quelli chiamati amari, sono come il ferro, che pian piano riceue il caldo, & poi lungamente il mantiene acceso, & nascosto a chi non lo tocca. Nè mai lasciano questi di pensare alla uendetta: & prima che se ne sodisfacciano, sono sempre consumati dentro dall'ira: ma ue dura poi la uendetta, si rallegrano, & s'acquetano. Tal fu l'ira di quel mostro della natura Antonino contra gli Alessandrini. Nè hanno costoro altro rimedio al loro male, che o la uendetta, o un lungo tempo: percioche portando essi questo ueleno ascosto, non possono dare luogo nè a i conforti, nè a i consigli de gli amici: & sono a se stessi, & a gli amici loro spiaceuoli, & graui. Trouasi un'altra maniera di colerici, che s'accordano in ogni cosa con questi amari, se non che questi, come s'è detto, stanno cheti, & portansi il fuoco in seno; la doue quegli altri scuoprono la loro lunga colera: & sono percio fastidiosi, & molesti, onde prendono il nome di difficili, & d'acerbi: & malamente si puo uiuere con esso loro.

PRINCIPE. Certamente queste sono due pessime nature d'huomini: ma uorrei sapere di quegli estremi, che m'hauete detto, cioè, di quei primi, che spesso s'adirano, & tosto si placano; & di quelli stupidi, che non si sanno mai

adi-

adirare; quali sieno piu contrarii alla uirtù del mezzo, che uoi chiamaste mansuetudine?

AGOSTINO. Piu contrarii, senza dubio sono quelli primi colerici: perche quel uitio è piu contrario alla uirtù, alquale l'huomo è piu inchinato, & piu ageuolmente ui cade. Et chi dubita, che gli huomini non sieno piu inchinati alla uendetta, & a castigare chi dà loro noia, che a sopportare l'ingiurie? Sapete ancho, che la uirtù nasce ne contrasti, & nel resistere a piu forti contrarii. Et maggior difficultà si truoua nel uiuere con quei primi colerici, che con questi stupidi: percioche chi è colui, che non uiuesse sempre in pace con uno, che non si crucciasse mai? O che essercitio di patienza puo farsi con uno, che non u' offende, nè prouoca, o dispiace in alcuna cosa? La doue la uirtù s' accrescerebbe nel tolerare con patienza quei rabbiosi colerici, che d'ogni minima cosa gridano, & con minaccioso uolto, & con ingiuriose parole prouocheriano ad ira Socrate istesso, se non lo ritrouassero bene armato. Ora per dimostrarui bene la natura di questa uirtù contraria all'ira, & come amendue gli estremi suoi sieno uitiosi; douete sapere, che la natura dell' ira è composta di due passioni: cioè, di dispiacere, & d' appetito: percioche niuno monta mai in colera senza qualche ingiuria a lui fatta, o da douero, o secondo la sua opinione. Onde lo scrittore, che s' adira con la penna, & la morde, & la spezza; s' imagina, che la penna gli habbia fatto ingiuria: non lasciando l' inchiostro a suo modo. Nasce adunque nell'adirato per questa imaginata ingiuria nella parte sensitiua, il dispiacere. Onde tosto nella medesima parte segue parimente l' appetito di uendicarla, essendogli ella stata cagione del dispiacere: & a questo impetuoso appetito segue tosto, se puo, la essecutione della lingua, o della mano alla uendetta. Dico, se puo, percioche quando l' offenditore è persona molto grande rispetto all' offeso, l' adirato si duole; ma non si uendica non ueggendone il modo. Onde si tace, & rodesi dentro nel cuo-

re. Et questo è quello, che scuopre, & condanna molti colerici: iquali scusando la loro superbia dicono, che non si possono tenere, quando sono adirati, che non adoperino la lingua, o la mano. Percioche si uede, che quando l'offenditore è persona di rispetto, si tacciono, & accommodano la lingua, & il uolto alla uolontà del superiore. Come fe colui, che per far del buon seruidore ammonì Cambise, Re di Persia, del disordinato bere. A cui il Re dissimulando l'ira, disse, che gli uoleua far conoscere, che il bere non gl' impediua, nè la mano, nè gli occhi. Et beuuto che hebbe piu del solito, comandò, che un figliuolo di colui, che l'haueua ammonito; fosse posto per segno dell' arco, che egli uoleua trarre, in modo che col braccio sinistro stesse appoggiato alla testa: promettendo d' accertargli appunto nel cuore. & così fece senza punto fallire. Et uolto poi a quel misero padre, che u' era presente, il dimandò, che gli fusse paruto di quel tratto. Certo rispose allhora, quell' infelice adulatore, che Apollo non haurebbe sì ben accertato. Ora credete uoi, che nel costui petto bollisse il sangue per ira? Et nondimeno, perche temea de gli altri figliuoli, temperò sì il uolto, & le parole, che rispose a quella guisa, come se hauesse ueduto trarre ad uno uccello. Il simile auuenne ad Arpalo col suo Re Persiano: che hauendolo il Re chiamato a cena, gli pose auanti una uiuanda fatta della carne de suoi figliuoli: & sul mangiare lo dimandò, come quella uiuanda gli aggradisse. Et hauendola Arpalo lodata assai, non sospicando nulla di quello, che era; fece il Tiranno uenire le teste de figliuoli: & per piu tormentarlo il dimandò un' altra uolta, che gli parea della cena. Non crede V. Eccell. che Arpalo sentisse grandissimo dolore, & che tutto il sangue gli si fosse commosso dintorno al cuore?

PRINCIPE. Non è da dubitare.

AGOSTINO. Et nondimeno, perche colui era Re, & poteua fargli peggio; potè comporre il uolto, & accommodare

dare la lingua, & tenere le mani: anzi rispose da sciocco adulatore, che ogni cena nelle tauole de Re è soaue. Mentono adunque questi colerici, come ho detto. Et per tornar al proposito nostro conchiudiamo, che nella maniera, & qualità di questo appetito di uendetta consiste la malitia, o la la bontà dell' ira: percioche se egli è moderato dalla ragione; sarà honesto, & giusto; & quell' ira sarà giusta, & santa, come fu quella che mostrò il Saluator nostro contra quelli, che haueuano fatto il mercato dinanzi al tempio. Ma se l'appetito della uendetta non è regolato dalla diritta ragione, & l' huomo adirato desidera la pena di chi l' ha offeso, comunque possa, o giusta, o ingiustamente allhora è ingiusta l'ira, o biasimeuole. Bisogna considerare ancho il fine, perche l' adirato si muoue: percioche non si dee procurare uendetta, se non per interesso publico, & non mai per priuato rispetto. Errasi ancho nel modo: perche chi ha da fare la uendetta, dee tenere la misura della pena, & della colpa: ilche non puo fare chi è alterato souerchio, & guidato piu dalla passione, che dalla ragione. Questo conobbe assai bene Platone, quando sentendosi adirato contra il suo seruidore; pregò Speusippo suo discepolo, che lo batteſſe: dicendo, che la cagione, perche non uoleua batterlo egli; era, perche si sentiua adirato. Et il somigliante si legge d'Archita Tarentino. Et per intendere meglio la natura di questa passione, ricordateui un poco di quello, che ui diceua l' altr' hieri: cioè, che tutte le passioni dell' huomo (se egli non è una bestia affatto) sono mescolate con la ragione, ma sopra tutte questa. percioche niuno s'adirerebbe, se non gli paresse d' hauer ragione, & d' essere contra ragione offeso. Et per questo il diuino Gregorio ne suoi Morali dice queste belle parole. Grandissima diligenza si dee usare, perche l' ira, che ci è stata data per uno istrumento di uirtù, non signoreggi la mente, & non uada innanzi alla ragione a guisa di padrona; ma la segua a guisa di fante. Et se niuna maniera d'ira, soggiugne poi, nasceſſe

fcesse dalla uirtù, & niuna ira potesse essere uirtuosa, non haurebbe Finees quel sacerdote Hebreo iratamente ammazzato con la spada li due adulteri, & placato con questo homicidio l'ira di Dio. Et se quell'altro sacerdote Elì, giudice del popolo Hebreo, si fosse adirato contra i suoi figliuoli; non sarebbe caduto nell'ira di Dio. Fin qui dice Gregorio. Bisogna adunque secondo lui, che l'ira per essere giusta, segua la ragione, & non le uada innanzi: percioche, come la ragione è preuenuta dall'ira; non puo seguirne atto alcuno, nè buono, nè honoreuole.

PRINCIPE. A me pare uerissimo quanto hauete detto: ma il fatto stà a mettere in opera queste belle ragioni: perche l'ira non ne da tempo a poter pensare tante cose.

AGOSTINO. Io non niego già, che il mouimento dell'ira, & della colera non sia prestissimo: ma non è mai sì presto, nè sì ueloce, che un poco prima, che l'huomo ricorresse all'arme della ragione; non si potesse difendere: come fece Arpalo, & quell'altro scudiere di Cambise Re di Persia. Ma il mal nostro è, che siamo male auuezzi: & trouaci la colera sempre sproueduti, & disarmati, & occupati, anzi habituati nelle false opinioni, fondate su l'amore di noi stessi. Onde chi uuole guardarsi di questo uitio, che suole essere la peste dell'anima, & dell'honore, & della uita humana; armisi il petto contra la colera, & contra l'ira, prima che ella uenga. Et se uolete seruirui di queste arme, leggete Seneca, che ne parla copiosamente. Habbiamo adunque, secondo la mente del filosofo, che la mansuetudine è una uirtù, per laquale l'huomo non s'adira, se non quando bisogna, & per giusta cagione. Non so, se hauete qualche dubbio.

PRINCIPE. Vn solo: & questo è, come possa essere l'ira giusta, & lodata; se la dottrina Euangelica la prohibisce del tutto.

AGOSTINO. A questo u'ho io risposto con le parole

di

di Gregorio: per lequali si mostra chiaramente, che l' ira è lodata, quando segue la ragione. Et il Vangelio dice, che non si dee l' huomo adirare senza causa, & se altramente si truoua scritto, me ne rimetto alla uerità. Basti, che la mente del filosofo è tale, quale potete hauere inteso: la cui dottrina habbiamo tolta a dichiarare. & così seguirò, se ui piace.

PRINCIPE. Mi piace, & ue ne priego.

AGOSTINO. Noi habbiamo fin qui ragionato di quelle uirtù, che s' essercitano nelle cose estrinseche all' huomo, come sono la fortezza nelle cose dell' ardire, & ne pericoli della morte; la temperanza ne piaceri del corpo; la liberalità nell' uso della roba; la magnanimità nell' uso de gli honori; la mansuetudine nel moderar dell'ira. Hora uogliamo mostrare alcune uirtù appartenenti a i ragionamenti, & atti humani. Voi sapete, che l' huomo per essere animale ciuile, & nato a uiuere in compagnia. hebbe dalla natura il parlare, perche l' uno con l' altro potesse comunicare i suoi pensieri, & manifestare i bisogni, & fare delle facende. Ora tra questi ragionamenti & pratiche, & famigliari conuersationi, che col parlare si fanno; si truouano alcuni huomini di tanto dolce, & piaceuole natura, che mai non uorrebbono dire, nè fare cosa, che dispiacesse al compagno: & per questo non contradicono mai a cosa, che contra di loro sia detta: nè biasimano cosa, che ueggiano, che paia loro mal fatta: stimando, che mai non si debbia dispiacere a persona nè in detti, nè in fatti. Trouansi alcuni altri di contraria natura: che senza rispetto alcuno fanno cose, che dispiacciono: contradicono ad ogni parola: non consentono mai al compagno: spiace loro ogni cosa, & niente lodano. Et sono questi chiamati difficili, duri, & contentiosi. Et amendue queste nature d' huomini sono, come uitiose, uituperate. Nel mezzo di questi estremi conuiene, che stiano coloro, che lodano senza passione quello, che si dee lodare; & biasimano

senza

senza rispetto quello, che si dee biasimare. percioche hauendo l' honestà per obbietto, & l' utile medesimamente di coloro, co quali uiuono, o amici, o stranieri che si sieno; quantunque amino sempre di compiacere, nè si dilettino di dispiacer altrui; nondimeno antipongono l' honestà all' utile, & al dilettevole. Et questa mediocrità non ha proprio nome; nè nell' una, nè nell'altra lingua; ma ha una certa somiglianza con l' amicitia: percioche conosciuto un' huomo da bene, ogni poco di famigliarità, che ui s' interponga, il chiamiamo amico. Et è questa differenza tra costui, & l' amico uero, che il uero amico, per l'amor, che porta a gli amici suoi, si muoue a dire, & fare cose, che sieno loro d'utile, d'honore, & di piacere: la doue colui, di cui parliamo, loda, & biasima sempre quello, che gli pare degno di lode, o di biasimo, non per amore, nè per odio, che porti altrui; ma solamente, perche a lui così pare: onde tanto con quelli, che conosce, quanto con quelli, che non uide mai, è sempre tale: & ugualmente tratta amici, & non amici. Di questi pare che fossero Catone, & Focione: i quali difendeuano tal' hora i loro auuersarij, ueggendogli ingiustamente oppressi da i piu potenti. Et benche io dica, che ugualmente trattano ognuno; non intendiate però, che non facciano differenza nel modo del contradire, & del biasimare & nel compiacere, nel conuersare fra i cittadini, & stranieri, & fra superiori, & uguali, & tra i piu & meno famigliari, o amici: percioche seruano il decoro delle persone, & del luogo, & del tempo. Come fè Demarato da Corintho, quello hospite di Filippo di Macedonia: il quale giunto doue era il Re, & salutatolo secondo il costume, dimandato da Filippo, come stauano in pace tra loro le terre di Grecia, con grauità, & dolcezza & di parole, & di uolto rispose. Non appartiene a uoi Signore, domandare della pace, nè della guerra di Grecia: hauendo la uostra casa piena di discordie, & di calamità. Le quali parole furono cagione di far riconoscere a Filippo l' er-

ror

ror suo, & di rappacificarsi con la moglie, & col figliuolo. Non sò, se questo Demarato sia il proprio essempio del uero amico: percioche si mosse per amore a prendere l'occasione d'ammonire Filippo del gran danno, che gli ueniua per la discordia, che egli stesso seminaua tra se, la moglie, & il figliuolo. Ma se non è al proposito nostro la persona, & l'animo; seruiamoci del modo, che egli usò nel trafiggere quel principe così bene a tempo, per l'utile suo. Dico adunque, che il nostro amico, delquale hora parliamo, affabile, & cortese nel ragionare, & nel conuersare, desidera di compiacere a chiunque parla, & con chiunque uiue: & non affetta, anzi quanto piu puo, fugge di dispiacere altrui, non per amore, o per altro legame, che u'habbia; ma per un'habito tale, che s'ha fatto, che non potrebbe fare altramente. Et benche nel principio la uerità detta altrui soglia dispiacere; nondimeno a lungo andare partorisce diletto. Et però questo nostro libero ragionatore non cura di quel presente dispiacere, che uede nascere dal suo uero dire; ma guarda a quel piacere, che seguirà a colui, che di questa uerita si saprà ben seruire. Come auuenne a Filippo, che mandò tosto il medesimo Demarato in Ischiauonia, doue Alessandro s'era con isdegno ritirato, a persuadergli il ritorno. Et perche, come ho detto, a costui non è stato nè da Greci, nè da Latini dato il proprio nome; io nella nostra lingua il chiamerei, si come già l'ho chiamato, libero ragionatore. A quello estremo del troppo poi non so accomodare nome alcuno, che bene gli stia: percioche nè anch'egli è d'una natura stessa. Egli eccede nel troppo compiacere, & nel troppo lodare ogni cosa, & nel troppo confermare, & approuare cio che ode dire, & cio che uede fare: fuggendo di dir cosa, che dispiaccia. Il che si puo a due fini addirizzare. Il primo, o perche egli ha così fatta la sua natura, & s'ha fatto l'habito a fare così, senza disegno alcuno de commodi suoi, ma solo perche non si potrebbe mai indurre con l'animo a dir parole, con le quali generasse molestia a chi che

sia, & costui, per non hauere proprio nome, hanno chiamato compiacente; o uero si muoue a compiacere per utile proprio: cioè, per guadagnare la beniuolenza del compagno, & per hauerne della roba, non curandosi d' honesto, o di non honesto: & costui ha il proprio nome, & chiamasi adulatore. Nè altra differenza è tra questi due, quanto al lodare, & quanto al compiacere, se non che il compiacente loda senza disegno, & per natura, o per habito: & tratta ugualmente amici, & non amici; poueri, & ricchi; grandi, & piccioli. L'adulatore loda per disegno, & con arte. Et l'uno, & l'altro di questi è dannoso alle genti. Il compiacente, perche non biasima quello, che si dee biasimare. Il che mostrò quel Lacedemonio, quando sentendo molto lodare Carilao suo Re; Et come puo essere buono, disse, uno, che non sa crucciarsi contra i cattiui? Ma chi potrebbe dir mai a bastanza del danno, che fà quell'altro, cioè, l'adulatore? Il quale è ueramente il ueleno di quel precetto, che dice. Conosci te stesso. Percioche mai non intende ad altro, che a far dimenticare, & sconoscere l'huomo se stesso: dandoli ad intendere, quel che è, & quel che non è. Et di maggior pena degni sono questi scelerati, dice Girolamo, che non sono quelli, che giurano il falso in giudicio: percioche quelli ingannano il giudice solamente; ma questi corrompono gli animi de gli amici, & piu de Principi, che d'altri. Perche come i tarli rodono i legni teneri, & dolci; così questi distruggitori della uita ciuile, non si danno a corrompere se non certi animi teneri, come sono generalmente i ricchi, & gli huomini di gran legnaggio, & ignoranti: i quali, perche non conoscono le loro forze, & s'amano, come fa ciascuno se stesso; non è sì gran cosa detta in loro lode, che essi non la credano. Il che nota quel poeta Satirico, quando pinge l'adulatione di colui, che disse a l'Imperadore, Vedete Signore questo pesce marauiglioso, infin di Bertagna è uenuto a farsi prendere per uenirui innanzi. Che piu sfacciata adulatione di questa? & nondimeno quel-

lo

lo ignorante se ne compiaceua. Il medesimo diciamo di quei miseri seruidori di quel tiranno della Sicilia: i quali, essendo il padrone di corta uista, gli andauano dinanzi urtandosi l'un l'altro, dimostrando di non uedere, & di piu faceuano a gara chi poteua essere piu parato a farsi sputare sul uiso. Cosa di uilissima plebe. Et meritamente chiamati da i filosofi, uermi de ricchi. Benche io stimo di maggior uituperio degno quel uano Signore, che da gli sciocchi adulatori si lascia prendere, che quel malitioso bugiardo: percioche colui col mezzo di queste bugie uiene a conseguire il suo disegno; la doue il uano Principe, che gli crede, si rimane col danno, & con le beffe. Et cio auuiene, perche non amano chi dice loro la uerità: & non sanno discernere i ueri da i falsi amici, & seruidori. Onde douerebbono tutti hauer sempre in mano, & farsi leggere quel libretto, che di tal materia scrisse Plutarco. Ma quell'altro estremo, al quale ogni cosa dispiace, nè mai loda persona, & a qual si uoglia parere s'oppone; si può, come s'è detto, chiamare difficile, spiaceuole, & fastidioso, & stranio. Et perche colui, che sta nel mezzo, non ha proprio nome; pare, che questi estremi non alla uirtù, come gli altri uitij fanno, ma l'uno all'altro s'oppongano. Il che poco importa. Passiamo hora all'altre uirtù, che moderano i ragionamenti, & le conuersationi humane: che cosi poi meglio sapremo, quali sieno i lodati costumi: & ci chiariremo affatto, che le uirtu morali stanno nel mezzo. Ma perche meglio intendiate, douete sapere, che in queste famigliari conuersationi l'huomo puo esercitarsi in due modi, o col ragionare de gli affari altrui, o pure di se stesso. Quanto al primo modo, noi habbiamo (come mi penso hauer dichiarato a bastanza) quella mediocrità, che si truoua nel dir cose, che piacciano alla brigata, o amici, o stranieri che sieno. Quanto all'altro, si truoua un'altra mediocrità, & uirtù, laquale non ha proprio nome: ma togliendolo in prestanza il potremo per hora chiamare uerità, Laquale uirtù ha a moderare i pensieri, che noi

di noi ſteſsi,& delle coſe noſtre facciamo: in modo, che chi ha queſta uirtù,non aggiugne punto,nè ſcema della grandezza delle ſue coſe,nè col parlare,nè col modo del uiuere. Per cioche non ſi gloria,nè ſi uanta di quello,che non ha: & quello che conoſce hauere in ſe,il confeſſa ingenuamente: & dice le coſe, come elle ſtanno de fatti ſuoi. Nel modo del uiuere medeſimamente non moſtra di ſe altro,che quello,che è appunto,& non fa moſtra di quello, che non è ſuo. Et auuertite, che noi hora non parliamo di quella uerità,che l'huomo talhora ſuol dire delle coſe altrui, o pur delle ſue; ma di quella ſolamente, che fa nel parlare di ſe ſteſſo. Et ha queſta mediocrità i ſuoi uitioſi eſtremi. Quello del troppo ſi uanta di quei beni d'animo,o di fortuna, che non ha,& faſsi liberale,& continente,& ricco, & fauorito,& così d'ogni altra coſa, non hauendone in ſe niuna: & ſe n'ha pure alcuna, l'aumenta in modo & col parlare, & col ueſtire, & con l'altre pratiche; che fa credere di ſe a chi non lo conoſce,aſſai piu di quello,che egli è.

PRINCIPE. Queſti credo io, che ſieno il uero paſto de gli adularori.

AGOSTINO. Penſate, ſe in cio ſi laſceranno ingannare da altrui;poi che così uolentieri s'ingannano da ſe ſteſsi. L'altro eſtremo del meno fa l'oppoſito: & è così alieno dal fingere in ſe quello,che non u'è,& dall'aggiugnere, & moſtrar di ſe piu di quel che ha;che diminuiſce & diſprezza ſe, & le coſe ſue: & dice che non è degno, & che non ha uirtù alcuna, & che non è buono a far nulla. Addurrei qui Socrate per eſſempio,ſe a così uirtuoſo huomo ſi poteſſe attribuire alcun uitio, come ui diceua l'altr'hieri; ma come intendeſte,non fu l'ironia di Socrate a queſto modo. Forſe fu ben così quella de Lacedemonii,che Ariſtotile imputò loro a ſuperbia. Et chiamano queſto eſtremo ironia,o ſimulatione, anzi piu toſto diſſimulatione: perche coſtoro non fingono d'hauer quello, che non hanno,ma s'infingono di non hauere quel bene,che han

no:nascondendolo,& negandolo,o diminuendolo. Ma doue te sapere,che l'huomo per due cagioni puo dire così la uerità, come la bugia : cioè, o perche la sua natura è tale, & non sa fare altramente; o pur per arte, o per qualche suo disegno: come accade in molti, che, per ueritieri che sieno, dicono talhora delle bugie, perche mette loro conto. Ilche puo medesimamente a i bugiardi accadere della uerità. Parlando noi adunque de ueritieri, & de bugiardi; uoglio, che intendiate di quelli, che per loro natura, & habito sono tali, & che con la lingua, & con la uita dicono il uero, o mentono: percioche in effetto ciascuno parla, & uiue secondo che ha nell'animo, pur che non sia da qualche disegno tratto. Considerando adunque la bugia da per se, cioè, detta senza disegno, è cosa uitiosa, & degna di biasimo. La uerità medesimamente a questo modo considerata, è cosa buona, & degna di lode. Essendo hora il ueritiero in mezzo di questi due estremi in questo modo inteso; è degno di lode: & gli estremi bugiardi sono uituperabili, ma piu uituperabile è quello estremo, che aumenta le cose sue, & che è chiamato arrogante. Inteso hora quali sieno i ueritieri, che stanno nel mezzo, e i bugiardi, che stanno negli estremi; passiamo oltra: & prima ragioniamo del ueritiero, non già di colui, che dice la uerità astretto a dirla, come fosse dinanzi al giudice col giuramento, doue bisogna dire il uero per ragione, o per debito: percioche, se bene questo è effetto lodeuole, nondimeno appartiene ad altra uirtù, che a questa, della quale ragioniamo. Dico adunque hora di quel ueritiero, che per ragione, & per habito (che non fo per hora differenza tra l'uno, & l'altro) ha a dire le cose, come elle stanno, massimamente di se, & della uita sua. Questo è ueramente giusto, & da bene: percioche chiunque ama la uerità, & dicela francamente senza speranza di commodo, si dee credere, che tanto piu uolentieri la dirà per l'honore, & per lo bene publico: & così alloncontro della bugia. Che se per la schi-

la natura di leida abhorrisce, come bugia; quanto maggiormente la fuggirà, come uitio, o cosa degna di uituperio? Non so, se V. Eccell. m' intende.

PRINCIPE. Intendo bene quello, che hora dite: ma mi resta non so che ruggine nella mente di quello, che poco auãti hauete detto. Se non ho male inteso, Voi hauete detto, che la uerità, & la bugia si possono considerare da per se, essendo dette senza disegno, o rispetto, o passione alcuna; & si possono intendere, come dette a qualche fine: cioè, di guadagno d' honori, o di roba. Et poi diceste, che intendendole al primo modo, come quando altri le dice per un' habito, che ui s' ha fatto; la bugia da per se sempre è mala, & biasimeuole. Et non faceste poi altramente mentione di quelle bugie, che si dicono per qualche fine utile, o honoreuole per chi le dice. Per la qual cosa hauendo biasimato quelle bugie del primo modo, come da se cattiue, & non hauendo di queste altre detto parola; pare, che lasciate in dubbio, come se le bugie si potessero alcuna uolta dire senza biasimo, & alcuna uolta nò. A questo pensiero m' ha indotto la memoria di quello, che mi disse un theologo, cioè, che qual si uoglia sorte di bugia è cattiua, & uitiosa: & aggiugneuaci, che mai non si debbon dire, etiandio per saluarla uita d' un' huomo. Et allegaua, se male non mi ricordo, santo Agostino. Ilche sarebbe contrario a quel, che uoi hauete detto, se così fosse, come io l' interpreto.

AGOSTINO. E' il uero, che santo Agostino, come ui disse quel theologo, fu di quella opinione, & l' ha seguitò la chiesa catholica: cioè, che ogni maniera di bugia sia uitiosa, etiandio quella, che officiosa chiamiamo, che è, quando si dice, per saluar la roba, o la uita, o l' honore d' alcuno, Anzi soggiugne, che nè ancho per l' honore, o per la lode del Signor Dio si dee dir la bugia: & che, se si truoua nella scrittura lodato alcuno, che col mezzo della bugia habbia fatto qualche buona opera; non per la bugia, ma per la sua buona

na opera, & per lo suo buon zelo è stato lodato: come fu di quelle obstetrici, o mammane, che nella nostra lingua diciamo, la nell' Egitto, alle quali hauendo quel Re comandato, che nel ricogliere i parti delle donne Hebree, ammazzassero tutti i maschi; & ueggendo poi, che quel popolo cresceua marauigliosamente, perche quelle mammane Hebree temendo Iddio mai non uollero usare quella tanta crudeltà; fattelesi uenire dauanti, le dimandò, perchè non l'hauessero ubidito. Alche elleno astutamente risposero a questo modo. Signore, le donne Hebree non sono della natura delle Egittie; ma sono sì uigorose, che non possiamo mai giugnere così a tempo, che elle non sieno delle loro figlianze ispedite. La onde, dice la Scrittura, il Signore fece bene alle obstetrici. Et Santo Agostino spianando questo dice, che cio non fu per la bugia, Che dissero; ma per la misericordia, che usarono: & che non fu rimunerata da Dio la loro parola fallace, ma la loro buona mente. Et questo istesso dice di Paab meretrice, che disse la bugia alla guardia della terra, per saluare le spie mandate da Giosuè alla città di Ierico. Adunque secondo santo Agostino ogni bugia è uitiosa: & non può niuno mentir mai senza colpa. Et questa opinione è fondata, dicono alcuni, sopra le parole d' Aristotile nel quarto dell' Ethica: doue, secondo la loro esposition, dice, che la bugia, come bugia, è cosa per se cattiua, & biasimeuole. Onde ne segue, che ogni bugia sia tale, almeno, come bugia, etiandio detta per saluare l'anima, non che la uita d'un huomo. Così dicono costoro: & benche io mi tenga con l'opinione di santo Agostino; nondimeno non uoglio tacerui, che questi, che la fondano sopra le parole d' Aristotile, non sono così sicuri della uerità: percioche Aspasio Greco, espositore dell' Ethica, spianando quel luogo, dice in altro modo. Et perche l' intendiate, ricordateui, che hauendo Aristotile parlato del ueritiero, & de suoi estremi uitiosi bugiardi, soggiunse, che l' uno, & l'altro, cioè, la uerità, &

la bugia (così espone Aspasio) si possono dire in due modi. Il primo, quando si dicono per un' habito solamente, o natura di chi le dice, & senza disegno, nè speranza di frutto alcuno: & la bugia così detta, la chiamiamo per hora bugia senza fine, o disegno. L' altro modo è, quando si dice a qualche fine per guadagnarne honore, o utile. Segue poi Aristotile, che quella, che da se è bugia, cioè, detta senza disegno, è uitiosa, & degna di uituperio: percioche nasce da natura, o da habito. Qui dice Aspasio, è uitiosa, & cattiua, & mai non puo essere buona: percioche non essendo detta a fine nè buono, nè cattiuo, ella non puo essere buona. Et al contrario quella uerità, che è contraria a questa bugia, è sempre buona: nè mai puo essere cattiua. Et perche Aristotile dice, che il ueritiero, cioè, di questa maniera di uerità, è sempre lodato, & sta sempre nel mezzo di due uitiosi bugiardi, che sono amendue uituperabili, benche l' arrogante sia piggiore; appare adunque, che fin qui Aristotile non ha parlato, se non della uerità, & del ueritiero, & della bugia, & del bugiardo, che sono per habito, & per natura tali: & di questi s' è detto, che la uerità è sempre buona, & la bugia sempre mala. Et chi leggerà Aristotile, trouerà, che egli stesso dice, che non intende di parlar di queste bugie, che si dicono a qualche fine, & che contengono in se giustitia, o ingiustitia: & a questo modo interpretando la mente del filosofo, non ha luogo quello, che gli s' attribuisce: cioè, che la bugia sia per sua natura cattiua, & che per conseguente ogni bugia, comunque ella si dica, sia uitiosa: percioche puo, dice Aspasio, una persona da bene dire una bugia senza biasimo: cioè, dicendola a qualche buon fine, come sarebbe per la salute della patria, o per simili cose. Questa opinione stessa hebbe Platone nella sua Republica: oue dice, che l'huomo dee sempre amare la uerità: ma perche è ancho alcuna fiata utile la bugia; dobbiamo usarla a guisa di condimento, & come per medicina. Et però soggiunse poi, che ella non

si dee

si dee dire se non da huomini prudenti, & per grande utilità: come la potrebbono dire i medici per la salute de gl'infermi, e i capitani per uincere il nimico, & liberare la patria.

PRINCIPE. Adunque Platone fauorisce la bugia.

AGOSTINO. Anzi la infama, & perseguita quanto puo, & con buone ragioni: percioche in effetto la bugia è cagione di tutti i mali del mondo, & conturba la uita humana. Io mi confiderei di uiuere con auari, con superbi, con ladri, con dissoluti, & quasi con tutti uitiosi, fuori che con bugiardi. Come si potrebbe uiuere con persona, a cui non possiate mai credere cosa, che ella ui dica? Et che cosa è uita, & conuersatione humana, altro che comunicare i pensieri l'un l'altro con le parole? i quali come potremmo ben comunicare insieme; se io ui dicessi i miei pensieri ueri, & uoi mi diceste i uostri falsi? Non è dubbio, che tra mercatanti mancherebbe tosto ogni pratica; se l'uno desse buona moneta, & l'altro falsa. E' ancho la bugia contraria alla natura: percioche la natura ha ordinato, che le parole sieno istrumento dell'anima a rappresentare i concetti. Quando adunque si dicono le parole contrarie a i pensieri, si fa contra l'ordine della natura: & per questo naturalmente tutte le bugie sono uitiose. Ilche non negherebbe nè Aristotele, nè Platone. Et se Platone la concede talhora, uuole, che l'huomo non se ne serua altramente, che come fa de ueleni, che i medici spesse fiate usano contra le grauissime infermità: & a questo modo dice, che dee l'huomo seruirsi della bugia, per rimediare a qualche grauissimo danno. Come sarebbe la distruttione della patria, o la morte dell'infermo, o per qualche publico beneficio. Et come non è lecito a ciascuno usar le medicine uelenose, ma solamente a dotti, & bene sperimentati medici; così ancho non è lecito usare la bugia se non à pochissimi huomini, & prudentissimi. Fu lodato Scipione in Sicilia: percioche uenuti gli ambasciatori di Siface a dirgli, che non passasse in Africa, perche si trouerebbe il loro Re contrario; rimandatigli tosto

a dietro, diuulgò per l'essercito, che quel Re il mandaua sollecitando, che passasse tosto. Non fè così quello scelerato Lisandro: ilquale soleua dire, che i fanciulli s'ingannano con le noci, & gli huomini con la fede: & che doue manca la pelle del leone, l'huomo si dee uestire quella della uolpe. parole indegne della sua natione. Si che gente bassa non accade, che fauorisca la sua bugiarda natura: perche non sono essi nè gran capitani, nè gouernatori di republiche, a i quali sia lecito il mentire, per far uiuere i popoli sotto le giuste leggi, come fè Numa Pompilio in Roma, Minos in Creta, & Licurgo in Lacedemonia; o per tener riputatione fra soldati, come fè Sertorio in Ispagna. Ma senza dubbio, l'opinione di santo Agostino è piu sicura, & ha piu della seuerità Christiana; & a quella m'ingegnerò d'attenermi, se a Dio piace.

PRINCIPE. Et anch'io: percioche se ben fosse uera l'opinione di Platone, non mi uoglio arrischiare ad operar quel ueleno. Ma ditemi, se la bugia, per la ragione da uoi detta, è contra natura; come potrà un'huomo da bene dir la bugia senza colpa? Che così hauete uoi detto di mente d'Aspasio. Et essendo contra natura, come può Platone saluarla dal uitio? Sò ben, che m'hauete altra uolta detto, che però l'usura mai non è buona, perche è contra l'ordine della natura, come ancho la bugia.

AGOSTINO. Direi secondo Aspasio, & secondo Platone, che quel che è contra un'ordine di natura, possa bene stare con quello, che è secondo un'altro ordine di natura, & forse di maggior importanza: come sarebbe appunto questo. Percioche, se il dir la bugia è contra l'ordine posto dalla natura nel parlare; è ancho all'incontro secondo l'ordine della natura il souuenire al padre, o alla patria, & al prossimo. Ilche non auuiene nell'usura: laquale perche è contra la charità, non puo essere mai secondo l'ordine della natura: & quando è mossa da charità, già non è piu usura. Ma ritorniamo al nostro ueritiero, & diciamo, che ben che egli stia

nel mezzo de due bugiardi; non dimeno è piu atto ad inchinare all'atto dell'estremo, cioè, a colui, che dice la bugia, mancando delle sue lodi & delle buone parti, che a quello del piu, il quale aumenta le cose sue: & cio non senza ragione. Percio che nel uero quella arroganza, & uanità ha molto dell'odioso: & quel lodar se stesso fa stomaco a chi l'intende. E' ben uero, che, se costui inalza le cose sue piu di quello, che dee, senza speranza di guadagno, se bene non si puo lodare; egli non è però molto cattiuo: usando questa sua uanità senza malitia. Ma se egli il fa con disegno, o indirizza questo suo lodarsi a qualche fine lodeuole; non sarebbe di molto biasimo degno: che se lo fa per guadagnar roba, o danari; questo sarebbe piggiore, & piu uituperoso assai d'amendue. Ma perche meglio intendiate, dico, che l'arrogante non si dee stimar tale per quello, a che si puo stendere con la fantasia, nè per quello, che potesse con questa sua arroganza conseguire, come sarebbe la gloria & la roba; ma se ne giudica solo la sua uanità. Et per questo considerando l'arrogante secondo l'habito, che s'ha fatto di uantarsi senza disegno, & solo perche si diletta di questa uanità; diciamo, che questo è il uero, & proprio uano, & arrogante per elettione, & degno di uituperio: ma se lo consideriamo come inchinato a qualche fine, cioè, se egli si uantasse per acquistarne riputatione, o danari, & roba; dico, che nell'uno, & nell'altro modo è uitioso: percioche è bugiardo. ma nel primo non è molto da uituperare: percioche non rimane la sua arroganza in se stesso, come fa quel, che si uanta per la roba: anzi è ordinata all'honore, & alla gloria, cose honeste, & numerate fra quelle, per le quali gli huomini sono lodati, & stimati felici. Il secondo modo è piu da uituperare: perche con l'arroganza si uede accompagnata l'auaritia. Questo istesso, parlando piu generalmente, si potrebbe dire del bugiardo, non l'applicando piu all'arrogante, che al simulatore: cioè, che egli puo mentire di se, & delle cose sue senza disegno alcuno: & solo perche si diletta di mentire; & que-

sto si chiamerebbe bugiardo per elettione; o puo dirizzare le sue bugie a qualche fine, cioè, per l'honore, o per la roba: & questo si chiamerebbe bugiardo per disegno, & non per elettione. Ma ritornando all'arrogante, se egli si diletta di uantarsi per acquistare gloria; si uanterà di quelle cose, che sogliono apportare la gloria: come sarebbe a dire, il ualor nella guerra, o la scienza nelle lettere, o la prudenza nelle cose del mondo. Ma se egli ha l'occhio alla roba, fa mostra di sapere quelle facultà, & scienze, che habbiano queste due condi, tioni. Prima che sieno necessarie alle genti, & che generalmente ognuno se ne diletti: come sono le medicine, o l'arti dell'indouinare. Appresso, che sieno tali, che chi finge di saperle, non possa essere così di leggiero scoperto. Ilche ageuolmente succede nelle due già dette scienze: percioche pochi sono, che ne possano giudicare. Quegli altri poi, che peccano per l'estremo, del meno chiamati poco auanti dissimulatori, hanno piu del costumato, & del gentile, che non hanno gli arroganti: perche chiaramente si uede, che non fanno cio per disegno di guadagno alcuno, essendo questa strada opposta al guadagno; ma lo fanno per fuggire quella magnifica ostentatione, quelli massimamente, che niegano in se cose preclare, & eccellenti: come sono la scienza, la bontà, la sapienza, & altre simili: tra quali era Socrate, come intendeste l'altr'hieri. Ma quell'altra maniera di dissimulatori, che non solamente dissimulano, & niegano d'hauere le cose grandi, & eccellenti, ma le picciole anchora, & quelle, che manifestamente si ueggono; come se un ricco di possessioni dicesse, che non ha roba; o un robustissimo huomo, & gagliardo dicesse, che egli fosse debole; o una donna bellissima essere laida; questi dico fanno assai male, & patiscono bene la penitenza di quella loro magra ironia: perche ne sono comunemente scherniti. Et il bello è, che uolendo essi mostrare humiltà, & sommissione, mostrano parimente l'arroganza: come de' Lacedemonii dice Aristotile, che con

le ueste di panno uile, & lacere mostrauano la loro superbia. Perche in effetto quello è un uolere fare piu, o meno de gli altri: et per dirla in una parola, ogni singolarità porta seco superbia. Ma quelli poi, che modestamente, & con bei modi niegano d'hauere l'eccellentie, che hanno, & diminuiscono le loro lodi, & non niegano già, ma auuiliscono quei doni di natura, o di fortuna, che non possono celare; sono molto lodati per modesti, gentili, & galant' huomini. Et questo basti quanto a questa uirtù, & a suoi estremi uitiosi. Vegniamo hora a dire della uirtù, chiamata facetia. Noi sappiamo, che l' huomo è composto di corpo, & d' anima, & che continuamente si risolue, o manca, massimamente nelle fatiche, tanto delle membra, quanto della mente: perche essa ancora usa per istrumento gli spiriti nella sua operatione. Come adunque il corpo affaticato ha bisogno di riposo, ilche si fa col giacere, & col sedere; così la mente, quando è stanca da gli essercitii, che sono i fastidii, le fantasie, & le meditationi, lequali hanno forza di risoluere gli spiriti, ha bisogno anch' ella di quiete & di riposo per ricrearsi: & questa quiete ritruoua la mente ne giuochi, non di carte, o di dadi; ma di piaceuoli ragionamenti: & questi non di cose serie, & graui, ma di cose gioconde, facete, & atte ad indur l' huomo a lieto uiuere, & non senza qualche incentiuo di uirtù, & massimamente nell' honesto, & giocondo motteggiare, oue si truoua ancho la sua mediocrità & del dire, & dell' udire quel che bisogna, & come, & quanto conuiene. Nè ui marauigliate, se io dico & del dire, & dell' udire: percioche, come è differenza tra il dire alcune cose ad una persona, o ad un' altra; così ancho importa l' udirle, o da questa persona, o da quella. Percioche come uoi non direste a gentilhuomini uecchi, & graui quel motto istesso faceto, che direste a giouani di minor peso; così anchora non ui starebbe bene ascoltar da plebei quello, che con uostro honore, & diletto udireste da un'altro Principe. Et se in questi così fatti mot-

teggia-

teggiamenti, & faceti parlari si truoua il mezzo; certo è, che ui si truouano ancho gli estremi: de' quali quello, che eccede uerso il piu, è da Latini chiamato scurra; nè io nella nostra lingua saprei dargli altro nome, che di buffone. Costui è quello, che per far ridere la compagnia, dice cioche gli uiene alla bocca, senza hauer riguardo, nè a luogo, nè a tempo, nè a persone: & d' ogni minima cosa uuol trar le risa: nè si cura d' offendere, pur che muoua la brigata a riso. Al contrario poi nell' altro estremo sono quelli di sì saluatica natura, che non che essi dicano mai cosa da ridere, ma non possono pure ascoltare chi la dice. Et questi si potrebbono chiamare rozzi, & duri, & agresti. Colui poscia, che si tramezza a costoro, & che giuoca, motteggia, & scherza gentilmente, & induce la compagnia ad honesto riso, seruando il decoro del luogo, del tempo, & delle persone; si chiama urbano, o faceto. Et quella uirtù puo chiamarsi urbanità, o facetia, come Cicerone la chiama. Costui s'ha acquistato habito di potersi indurre a motteggiare piaceuolmente, con sodisfattione, & gran piacere de compagni: perche questi tali giuochi, & ingeniosi motti sono certi mouimenti dell' animo, per li quali si conoscono i costumi, & gli habiti suoi, non altramente che i mouimenti del corpo danno inditio della sanità, o della infermità delle membra. Questo gentil modo di ricrearsi insieme huomini etiandio graui, & uecchi, mostrò Senofonte nel suo libro chiamato il Simposio, o uuoi conuiuio: oue fa, che Socrate riprenda i suoi commensali, che per intertenersi con allegrezza, haueßero mestiere di buffoni, come non fossero da se stessi atti a tenere allegra la compagnia. Et così introdusse quel piaceuole giuoco, che ognuno dicesse a qual' arte, & maniera di uita l' inchinasse la natura. Et cominciando da se disse, che la natura l' inchinaua molto ad essere ruffiano. Et così dicendo ciascuno la sua, seguirono il loro conuito con molto piaceuole, & honesto riso. Oue l' autore interpone un ridicolo

dicolo detto d' un buffone: ilquale essendo uenuto per dar piacere alla compagnia con le sue buffonerie, uedendo, che i conuiuanti non curauano delle sue sciocchezze, perche rideuano tra loro; si diede a piangere: & dimandato della cagione del pianto, disse, che egli piangeua, perche si uedea morir di fame: uedendo l' arte sua essere perduta; poiche si era trouato modo di far ridere la gente senza buffoni! Egli si uede, che la gente naturalmente è inchinata a i giuochi, & a i piaceri, & che molto si diletta del ridere, & dello scherzare. Onde auuiene, che questi sciocchi buffoni sieno così in prezzo, & riputati piaceuoli, & faceti. Ma quanta sia la differenza tra l' uno, & l' altro, già è manifesta. Puossi anchora questa mediocrità chiamare destrezza: perche quel dire, & patir di motti a tempo, è cosa proprio da huomini destri. Sapete bene, che non ogni cosa sta bene a dire ad un gentilhuomo honesto, nè ad udirla parimente; ma u'è certa maniera di motti, che sta bene ad usarsi fra ingenue, & gentili persone: delle quali io ho conosciuti molti acconci, & dispostissimi; ma sopra tutti il Signor Lascari Greco, & il Conte Lodouico da Canossa, Vescouo di Baiusa, gentilhuomo Veronese, & huomo di destro ingegno, & ornatissimo d' ogni gentil costume! Et questa maniera di motteggiare è molto aliena da quella, che usano tra loro i plebei. Ilche si puo di leggieri comprendere dalle antiche, & dalle nuoue comedie. L' antiche affettauano la dishonestà con le parole oscene; come si uede nelle Nephele d' Aristofane. Nelle nuoue s' osserua tutta l' honestà del mondo. Ilche si uede, che quando il poeta si truoua necessitato a dire qualche cosa dishonesta, la fugge sempre, & s' ingegna con giuramenti di parole porgerla al lettore, o all' ascoltatore honestamente. Di che Terentio è dignissimo maestro.

PRINCIPE. Vorrei, che mi leuaste d'un dubbio, in quale de' due modi s'ha l'huomo a portare con gli amici, desiderando di meritar questo bel nome di destro, & di galanthuo-

t'huomo, con dir loro le cose, che stiano bene ad una persona ingenua, libera, & letterata, o pur col guardarsi di dir cose, che possano offendere gli amici, & col dirne di quelle, che solamente dilettano?

AGOSTINO: Io penso, che l'uno & l'altro sia necessario al grato, & dilettevole motteggiatore: ma chi volesse trouare la sua diffinitione, & con proprie parole dichiarare la sua natura non torrebbe questa seconda parte: cioè, astenersi dalle parole moleste, percioche non se ne puo dar regola. Chi può sapere quello, che dispiace, o che non dispiace alle persone? Et talhora quello, che spiace ad uno, piacerà ad un'altro: & può di leggieri auuenire, che uno dica un leggiadro motto, & che colui, à chi uien detto, se ne sdegni & conturbi. Et continuamente ciascuno riceue uolentieri di quel, che da: & chi fa altramente ha del villano. Ma non è bene, che questo nostro faceto, o destro huomo dica qual si uoglia motto, che a bocca gli uenga, perche tali motti hanno alle uolte dell'ingiurioso. E' adunque a questo modo il mediocre ne giuochi, & motteggiamenti, & chiamiamolo faceto, ò urbano, o destro, come all'Eccell. V. piace. Lo scurra poi, o sciocco buffone, che uogliam dirlo, si lascia trasportare souerchiamente ne motti ridicoli, facendo ridere la brigata con cio, che gli uiene a bocca, non perdonando nè a se, nè ad altrui: & dice cose, che il nostro faceto nè direbbe mai, nè sosterrebbe, che gli fossero dette. Quell'altro estremo, che noi diciamo agreste, & rozzo, è del tutto disutile a tali ragionamenti, & conuersationi: non sapendo usare quei gratiosi motti; anzi gli uiene a noia chi gli usa. Onde per lo bisogno grande, che l'humana uita ha di quella ricreatione, che si prende in quello honesto, & festeuole motteggiare; ne è costui meritamente biasimato, & odiato. Come si scriue di Dione: ilquale Platone consigliò, che praticasse con una persona faceta per addolcire i suoi costumi: Et per questa medesima cagione soleua dire a Senocrate, che sacrificasse alle

Gratie,

Grátie. Sono adunque tre mediocrità co suoi estremi uitiosi, appartenenti a ragionamenti comuni, & alla conuersatione humana. L'una si fa nel dire, della uerità: & è posta tra l'arroganza, o uogliam dire uanità, & la dissimulatione, o ironia. L'altre due moderano la dilettatione del ragionare. Delle quali l'una habbiamo per penuria del proprio nome chiamata amicitia: & era posta tra l'adulatione, & la rusticità. L'altra fu l'urbanità, posta fra lo scurra, & l'agreste. Et amendue queste, cioè, l'amicitia, & l'urbanità, s'ingegnano d'intertenere la compagnia, l'una con gli arguti motti & piacevoli; l'altra con l'addolcire le conuersationi, & gli atti humani. Resta hora a ragionare d'una passione humana, la quale toccammo l'altr'hieri, & chiamasi da Latini pudore, & uerecundia: che in lingua nostra si direbbe uergogna; se non si pigliasse spesse uolte questa parola in male: ma noi la chiameremo del nome dell'atto, che è il uergognarsi, il quale sempre si piglia in bene: perche cio non suol mai auuenire, se non per cose mal fatte. Ho detto passione, & non habito: percioche non è altro che un certo timor d'infamia, & di confusione, o uergogna. Et chiamasi timore, per che chi si uergogna, patisce la commotione del sangue, & de gli spiriti, come colui, che teme: saluo che colui, che teme, impallidisce; & chi si uergogna, s'arrossa: per li contrarii moti, che fanno gli spiriti nell'uno, & nell'altro: perche nell'uno corrono al cuore, per difenderlo dal male; nell'altro corrono al uolto, per coprirlo dall'infamia. Sono adunque l'una, & l'altra di queste due, cioè, la paura, & la uergogna qualità appartenenti al corpo: & per conseguente le chiameremo piu tosto passioni, che habiti. Et benche per questa passione del uergognarsi soglia l'huomo essere lodato; nondimeno questo atto non è degno di lode in ogni età, ma solamente ne giouani: percioche essendo la giouentù soggetta alle passioni, che offuscano la ragione; tutta questa età è inchinata al peccare:

dal qu'ale quel timor dell' infamia il puo ritrarre. Et però sta bene a giouani il uergognarsi: & non è da lodare un uecchio, perche s'arrossisca: percioche, non hauendo la scusa della giouentù, non dee fare cosa, della quale si possa uergognare. Et per questa medesima ragione anchora non si uergognerà una persona uirtuosa. Due sorti de cose biasimeuoli si truouano. L'una, che per se stessa è ueramente degna di biasimo, perche ad ogni luogo & tempo, & ad ogni persona sta male: come è la intemperanza, & la dissolutezza. L'altra, che da se non sarebbe biasimeuole; ma l'opinione della gente la infama: come sarebbe il mangiare in piazza. Che già non è gran male il mangiare in publico. E i Lacedemonii faceuano le mura delle case tanto aperte, che fuori dalla strada si poteua uedere, quanto dentro si faceua. Pure, se tra noi si uedesse una persona graue mangiare in piazza, ne sarebbe assai biasimata da quelli cittadini, che sono in questa opinione, che cio sia uergogna, per essere contra alla loro consuetudine. Ora uoi mi potreste dire, che l'huomo uirtuoso si dee guardare da quelle cose, che sono uergognose per se; & non da queste altre, che sono biasimate solo per l'opinione della gente: & se di queste si uergognasse; si potrebbe d'un tale rossore lodare. Alche ui rispondo: che, quanto fa al proposito del nostro ragionamento, fra queste due maniere d'opere uergognose non u'è alcuna differenza: & che mai il uirtuoso gentilhuomo non dee fare cosa, della quale si possa uergognare: tanto di quelle, che sono ueramente degne di biasimo; quanto di quelle, che l'opinione delle genti fa uergognose. Perche, come dice Marco Tullio, non col uergognarsi, ma col non mai far cosa uergognosa, dobbiamo fuggire il nome di sfacciati, & di suergognati. Nè fu già lodata quella uergogna, che spinse quei soldati a combattere, quando Cesare disse loro. O fratelli, questo dì sarà l'ultimo a me della uita, & a uoi della guerra. Et tolto uno scudo di braccio ad uno, che fuggiua, si fè

solo

solo innanzi contra l' essercito di Sesto Pompeio. Nè fu gloriosa la uittoria de Persiani contra Medi, quando per uergogna si rattennero dal fuggire: ueggendo le madri loro co panni alzati mostrar loro il uentre, doue si douessero fuggendo saluare. Et se mi diceste, che quantunque un'huomo da bene non si uergogni, perche non sa cosa uergognosa; non dimeno si puo dire, che si uergogni, perche se la facesse, se ne uergognerebbe, onde ne uerrebbe a meritar lode; ui risponderei, che questa ragione non uale: perche l'huomo non si uergogna se non di quelle cose mal fatte, che dalla sua libera uolontà sono procedute, & che per sua elettione ha liberamente fatte. Ilche mai non puo a chi è da bene, auuenire: perche mai di sua uolontà non farebbe cosa alcuna dishonesta. Oltre a questo, se così fosse; il uergognarsi non sarebbe cosa liberamente lodeuole; ma con quella conditione si uergognerebbe, se il facesse. Onde perche così fatto parlare non s'usa nelle opere uirtuose, nè ancho noi l' useremo nelle passioni lodeuoli, che dispongono l' huomo alla uirtù. Non diremo adunque mai, che un' huomo sia da bene, perche se gli uenisse fatto un' atto dishonesto, se ne uergognerebbe; nè ancho, perche il uergognarsi a questo modo possa cadere in un' huomo da bene; perche, come ho detto, il uirtuoso si loda per quello, che procede dalla sua libera uolontà: & noi siamo sicuri, che dalla uolontà dell'huomo honesto non puo procedere cosa dishonesta. Nè ancho si conchiuderebbe bene l'argomento a questo modo. Lo sfacciato è biasimato, & infame, perche non si uergogna delle cose mal fatte: adunque colui, che se ne uergogna, si dee lodare. Perche questa ragione presuppone, che l' uno, & l' altro faccia cose mal fatte: & s' accorda con la uostra conclusione di sopra. Et questo basti, quanto a questa passione del uergognarsi. Ci sarebbe ancho da dire della continentia, laquale anchora essa non è uirtù; ma ne partecipa alquanto. Concio sia cosa che il continente s'ingegna d'ubidire alla ragione: & gli uien

fatto; ma non però con quella prontezza, & facilità, che si richiede all' opere uirtuose. Ma di questa parleremo forse piu allungo un giorno. Eccoui hora quanto m' occorreua della uirtù morale. Resta solamente a dire della giustitia: la quale, percioche è di molte maniere, & contiene in se molte dubitationi, come u' accennai l' altr' hieri, & l' hora è tarda, & s' auuicina già il tempo della cena; per mio auuiso la lascereino per ragionarne domane, se pare ancho così a V. Eccellenza.

PRINCIPE. Volentieri il consentirei: ma perche sono da necessario officio costretto a gir domane a Napoli, doue non so quanto tempo mi conuerrà soprastare; & uoi ancho uolete andare a Sessa, nè so quando ci troueremo un' altra uolta insieme con tanta commodità di tempo; ui priego non mi lasciate con questo desiderio di sapere, che cosa sia questa giustitia: & se l' hora non consente, che mi diciate quanto si richiede alla sua grandezza; ditemene al meno tanto, che basti a farlami conoscere così dalla lunga: essendo massimamente di tanta importanza a pari miei.

AGOSTINO. Voi dite il uero, che questa è importantissima a chi ha cura dell' honor suo, & del bene de sudditi; & per questo io la rimetteua uolentieri a piu commodo tempo, per poteruene piu largamente ragionare: ma poi che uoi così uolete, farò una breue somma di quel, che ne dice Aristotile nel principio del quinto libro. Et che ella sia uirtù, credo che non ne dubitiate: perche, come sapete, la uirtù sola è quella, che fa l' huomo buono: & per comune giudicio della gente, chiunque è giusto, è buono. E' adunque la giustitia uirtù: la cui proprietà, & officio è di regolare nell' animo gli atti, & l' opere dell' huomo giusto: & di quegli atti, & di quelle opere intendo, che egli usa con gli altri cittadini, o pur con gli stranieri, & con chiunque altro si sia. Percioche l' opere, che l' huomo fa per se solo, sono dirizzate alla misura debita dell' altre uirtù morali. Questa sola è quella,

la, che regola, & riduce ad equalità l'opere, che fa l'uno huomo con l'altro: parlo di quelle, che portano seco qualche maniera d'obligo, & di debito, come è il pagare le cose comperate, restituire le prestate, & così di tutti contratti, che tra dùe, o più persone si fanno. Percioche la giustitia, se guardiamo il nome & l'effetto insieme, importa una certa agguaglianza di cose, onde deriua il nome d'aggiustare l'una cosa con l'altra. Et questo non si puo fare se non tra più, o due persone almeno: perche uno non ha da aggiustar con se stesso le sue medesime cose, se non come per una somiglianza si suole talhora dire, che l'huomo si dee aggiustar con se stesso. Quando adunque l'huomo s'ha fatto l'habito di seruare con ciascuno questa misura, & uolentieri, & per elettione; all'hora si chiama giusto, & quell'habito si chiama giustitia. Et perche in questo habito si riducono tutti gli atti humani, che con debita misura, & regola dall'uno huomo all'altro si fanno; si puo ben dire, che per esso l'huomo si faccia buono: anzi che per esso più che per gli altri habiti morali, s'attribuisca all'huomo la bontà. Onde si dice, che la giustitia è la prima tra le uirtù morali: sì perche l'appetito rationale (dico di quello, che segue il diletto) nelquale appetito è fondata la giustitia; è più nobile dell'appetito, che segue i sensi, ilquale sostiene l'altre uirtù morali; sì anco perche l'altre uirtù morali hanno da dar regola alle passioni dell'ira, della gloria, della libidine, & così di tutte l'altre simili: la doue questa ha da moderare gli atti, & l'opere humane, con lequali, come s'è detto, l'huomo uiue, & conuersa con gli altri huomini: il che è ottimo mezzo all'humana felicità. Et per farui più particolarmente intendere la eccellenza di questa uirtù; sappiate, che due sono le maniere principali della giustitia. L'una è chiamata giustitia generale, & uniuersale, laquale è un'habito, che contiene in se tutte l'altre uirtù: & chiamasi anche giustitia legale. Ma perche meglio intendiate; dico, che questo così generale habito, se noi lo consideriamo in quanto

sa

fa buona l'anima di chi lo posiede; (il che è proprio officio della uirtù) si chiamerà uirtù. Et perche non è una sola uirtù, ma bene tutte in se le contiene; la chiameremo uirtù uniuersale. Ma se lo consideriamo, come indirizzato al publico bene, cio è, che colui, che l'ha in se, l'adoperi a fare la sua città felice, inducendo con questo bello habito i sudditi suoi a uiuere uirtuosamente, & ad ubidire alle leggi; in questo modo dico, si chiamerà giustitia uniuersale: percioche non fà buono un'huomo solo, che l'habbia; ma si stende a far buoni molti. Chiamasi ancho giustitia legale, per la gran somiglianza, che ha con la legge: perche come colui, che ordinò le leggi, hebbe risguardo al beneficio del regno, & della patria; così costui, che ha questo habito di giustitia uniuersale, lo indirizza al ben publico, con l'ordine dell'essecutioni delle leggi giuste, & fa mettere in pratica l'opere di tutte le uirtù morali, che da tutte le leggi sono state comandate. Le leggi comandano, che niuno tolga la roba altrui, che ciascuno si contenti della propria moglie, che niuno abbandoni il suo luogo nella battaglia, & così fatte cose. Et colui, che ha questa general uirtù a guisa di uiua legge, comanda il somigliante. Onde ne segue, che questa uirtù sia propria de Principi, & de magistrati: perche hauendo il Principe a gouernare i popoli; senza questa uirtù sarebbe appunto, come un cieco dato per guida a molti ciechi. Et però Socrate non uolle mai affermare, che il Re di Persia fosse felice; se prima non sapeua, che fosse giusto. Di questa legale giustitia parlando il filosofo dice, che ella è piu bella, & piu uaga, che la stella Diana. Et meritamente la somiglia alle bellezze diuine, & eterne; poi che questa non è, come l'altre uirtù morali, che solo un'huomo faccia buono, ma puo far buoni, & felici i popoli, le prouincie, i regni, & tutto il mondo insieme; se un sol Principe di tal uirtù dotato il gouernasse tutto. Et per conseruation di questa giustitia, credo io che quel gran Re di Persia facesse scorticare quel suo giudice, &

porre

porre il cuoio in su la sedia per uno specchio de gli altri giudici. L'altra maniera di giustitia, si chiama giustitia particolare: perche è parte di questa uniuersale, come la mano è parte del corpo. Et non ha costei per obbietto il publico, ma il priuato bene di colui, che l'ha seco: perche ordina, & dà regola alle cose appartenenti per debito dall'uno huomo all'altro, come diceuamo del uendere, & del comperare, & del dare il suo a chi tocca, & così del torre dal debitore. Onde chi in questi commertij, & in così fatte opere segue l'ordine della diritta ragione per elettione, & con prontezza, si chiama giusto. Et diuidesi questa giustitia anchora in due parti: l'una è chiamata giustitia distributiua, l'altra giustitia commutatiua. Questa consiste nelle agguaglianze delle cose date, & tolte dall'uno all'altro: perche, se ciascuno hauesse da se stesso tutto quello, che gli fa bisogno; non u'haurebbe questa giustitia luogo. Ma perche tutti (come s'è piu uolte detto) nasciamo deboli, & ignoranti, & l'un dell'altro bisognosi; forza è, che l'uno fornisca l'altro, dando quel che gli auanza, & togliendo quel che li manca: percioche in questa permutatione di seruigi, & di cose date, o prestate, o uendute, non ci è natural misura, perche potesse l'humana compagnia durare. Onde nacque, che questa giustitia fosse così abbracciata dal mondo, per laquale s'agguagliassero le cose, e i seruigi fatti dall'uno all'altro. Et perche nasceua gran difficultà nell'agguagliare delle cose; accioche niuno rimanesse leso, dando, o riceuendo piu, o meno di quello, che hauesse dato, o riceuuto; fu per generale commodità ritrouato il danaio: percioche chi mai haurebbe potuto agguagliare il frumento alle scarpe, o la ueste al uino, & così di tutte l'altre cose? Et per questa misura, per la quale si serua la già detta qualità, chiamiamo giustitia commutatiua, & chi ha questa uirtù, non darebbe mai meno di quello, che riceuesse; ne torrebbe piu di quello, che hauesse dato: che tanto è, come a dire non uolere dell'altrui, & dare a ciascuno il suo. Et pen-

so,

so, che per essere questa uirtù necessaria alla conseruatione delle città, essa sia quella, che Senofonte tanto commendò a Ciro Re di Persia, confortandolo a fare, che publicamente s'insegnassero a putti per le scuole le lettere, & l'altre discipline buone. Quell'altra parte chiamata giustitia distributiua, oltre all'essere necessaria alla conseruatione delle prouintie, & al mantenere i popoli, & le persone priuate nell'officio loro, ha secondo me piu del regio, & del diuino: percioche non s'appartiene a bassi huomini, nè a plebei il distribuire il premio, & la pena secondo i meriti; ma a Principi, & Prelati, & tali, che sieno superiori a i popoli di bontà, & d'ingegno, quanto il pastore auanza le pecorelle, che egli ha in guardia. Onde meritamente Homero chiamò li Re pastori, come anco la scrittura chiama i Vescoui, & gli altri prelati: i quali tutti assai ragioneuolmente sono dalla gente honorati, come ministri, & essecutori della diuina prouidenza, & nel gouerno del mondo Vicarij del grande, & eterno Iddio. Per tanto bisogna Signor mio, che uoi Signori gouernatori di stati, habbiate gran riguardo a questa giustitia: perche oltre all'offesa, che si fa a Dio, nel male usare questo suo diuino dono; se ne offendono anchora mirabilmente i sudditi: & massimamente quelli piu ui debbono hauer l'occhio, che hanno qualche scintilla d'honestà nella mente: percioche non è atto alcuno mondano così potente ad alienare i cuori humani dalla religione, & dal culto diuino, quanto il uedere honorare, & essaltare i rei, & disprezzare, & abbassare i buoni. Questo è quello, che accende lo sdegno ne cuori humani: perche non è si stupido, nè sì grosso huomo, che non si sdegni di ueder posto nel gouerno d'una prouintia, o d'una città uno ignorante, auaro, & ambitioso: lasciandosene a dietro molti, i quali per lettere, per bontà di uita, & per esperienza delle cose del mondo, ui sarebbono perauuentura sufficientissimi. Et questo Signor mio non nasce da altro, che dalla poca, & talhora niuna cura, che si prendono i Principi tanto temporali,

rali, come ſpirituali, dell'honor di Dio, dell' anime de ſuddi-ti, & molto meno del publico bene. Aggiugneuiſi anchora quella infame peſte del mondo, come l' altr' hieri dicemmo, chiamata auaritia, dalla quale moſsi alcuni Principi, uendono gli officij di giuſtitia. Dal qual uitio ſi guardò molto bene quel lodatiſsimo Imperadore Aleſſandro Seuero: il quale ordi nò, che non ſi uendeſſero gli officij di giuſtitia, aſſegnandone la ragione. percioche come eſſo diceua; colui, che compera, è coſtretto a uendere. Contamina anchora molto l' animo del Signore, che ha a prouedere a popoli, il riſpetto del ſangue, & dell' amicitie. Onde auuiene, che gli officii, che furono trouati per utile del popolo, ſi procurano, & ſi danno per l'utile de gli officiali: & così la giuſtitia diſtributiua ſi uiene a perdere. Ma perche il noſtro ragionamento non fu cominciato per ſatira, & l' hora è tarda; mi pare, che gli diamo fine. Et quando V. Eccell. ſarà ritornata da Napoli, & io da Seſſa, lo raccapezzaremo di nuouo, ſe piacerà a Dio.

PRINCIPE. Sono contento: ma con queſto patto, che il uoſtro Filalete, che s' è trouato preſente a queſti noſtri ragionamenti, per amor mio ſcriua cio che uoi in eſsi m' hauete detto: peroche mi paiono tutte coſe degne di memoria, & che meritino d' eſſere comunicate a chiunque ha deſiderio di far buono ſe, & altrui.

FLORIMONTE. Et io Signor mio, che ho pochiſsima memoria, come potrò ricordarmene? & quello, che me ne ricordaſsi, in che lingua potrei io ſcriuere, che ſi poteſſe leggere? maſsimamente materie, come ſono queſte, che meriterebbono lo ſtile di M. Tullio nella latina, & del Boccaccio nella noſtra uolgare.

PRINCIPE. Se uoi ſiete quel Filalete, che M. Agoſtino dice, laſcerete queſte ſcuſe da parte: & ſcriuerete tutto quello, che ue ne ricorderete nella noſtra lingua uolgare: laquale ſi uede così ricca, & sì ben cultiuata da tutti i piu belli ingegni dell' età noſtra, & in tanto pregio, che ſi puo ſperare, che ſcri-

uendo uoi questi bellissimi ragionamenti, con quella diligenza, che io mi prometto di uoi, saranno tali, che si faranno leggere, & hauer cari da tutto il mondo.

FLORIMONTE. Farò quanto potrò, & saprò insieme, per ubidire a V. Eccell.

PRINCIPE. Così ui priego.

Gli errori fatti stampando, che pochi possono essere, & di poca importanza, si rimettono a la discretione di chi legge.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

IN VENETIA, Appresso Domenico Nicolini.

M D LXVII.

1009588

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

1972